

TESINA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

Nietzsche y el budismo.

Consonancias y diferencias en relación a la existencia y el sufrimiento.

Director: Guillermo F. Goicochea.

Alumno: Santiago E. Maneiro.

Esta tesina se presenta como trabajo final para obtener el título de Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur. Contiene el resultado de la investigación desarrollada por Santiago E. Maneiro, en la orientación “Historia de la Filosofía”, bajo la dirección de Licenciado Guillermo F. Goicochea.

ÍNDICE

Introducción	3
I. El budismo en <i>El nacimiento de la tragedia</i> y en <i>El Anticristo</i>.	
Una lectura genealógica.	
1. La “terrible verdad” de Dioniso: la existencia se estructura como sufrimiento.....	5
2. El budismo en <i>El nacimiento de la tragedia</i> : umbrales del “nihilismo budista”.....	10
2.1. Antecedentes: Schopenhauer y el budismo en <i>El mundo como voluntad y representación</i>	13
2.2. Sólo un dios podrá salvarnos... de la nada budista: Apolo como potencia transfiguradora.....	17
3. El budismo en <i>El Anticristo</i> . Los límites de la lectura nietzscheana.....	19
3.1. “Neurosis trágica” vs. “neurosis religiosa”. El cuerpo como instancia originaria.....	19
3.2. Budismo: huída y retorno a la “neurosis religiosa”.....	29
II. Buddha en diálogo con Nietzsche. Una lectura genealógica-hermenéutica.	
1. La terrible verdad del “deseo”: la existencia se “estructura” como <i>dukkha</i> . Convergencias y discordancias.....	37
2. <i>Nirvāna</i> : “¿ideal ascético?” La miopía nietzscheana.....	50
Conclusión	60
Bibliografía	65

Introducción.

El análisis “psicológico” de Nietzsche, o mejor, el diagnóstico *fisiológico* sobre el budismo, le descubren una experiencia abismal: la doctrina del Buddha, como la revelada por el sátiro Sileno (entre otras mascaradas dionisiacas), desnuda una “terrible verdad”, monstruosa e insoportable: la existencia se estructura como “sufrimiento”. Esta verdad, dicha por Buddha en Benarés (“Cuatro Nobles Verdades”), suscita en Nietzsche una suerte de seducción hacia esta ¿filosofía?. Vislumbra los signos de una *higiene*, una terapéutica-de-sí, una elaboración profunda de sí que se manifiesta en una “dietética” del sufrimiento. Sin embargo, detrás de este “cuidado-de-sí” pulsa subrepticamente para Nietzsche una voluntad nihilista, una pulsión de muerte que se manifiesta en su búsqueda de la eliminación total del sufrimiento por la anulación del “deseo”, los impulsos, los afectos, en definitiva, de la existencia. Hay en el budismo *de* Nietzsche un querer-desligarse-de-la-vida en su “ideal ascético”: el *nirvāṇa*. Esta “ficción” revelaría la expresión de una ruptura primigenia con el mundo, un extrañamiento, la huida *pasiva* de la realidad: “mejor querer la nada que no querer”, mejor “apagarse”, “extinguirse”, que perseverar en la tragedia del ser... la *nada*, entonces, como voluntad, la muerte como deseo.

En *El nacimiento de la tragedia*, el budismo estará encarnado en su personaje más ominoso: Dioniso. Este dios de la danza, del éxtasis, de la pérdida de la subjetividad está impregnado, no obstante, de un pesimismo búdico (teñido de la metafísica schopenhaueriana), un ya no “querer-existir”, un deseo de descorrer el velo de la ilusión (*Maya*) para sumergirse en la plenitud primitiva, lo Uno primordial (*Ur-ein*). En Dioniso se estaría la falta budista de un principio “apolíneo”, una fuerza activa, plástica, que transforme el sufrimiento en una potencia afirmadora de la existencia, del devenir; la enfermedad y la náusea en una perspectiva sobre la salud; la crueldad en puro placer.

En *El Anticristo* Nietzsche descubrirá en el budismo la carencia de tecnologías de culpabilidad, de una fábrica de sufrimiento, de una ideología perversa, patológica, neurótica y represiva: ausencia de “resentimiento” y “mala conciencia”. No obstante, si por un lado el budismo se fuga de estos dispositivos enfermizos, de estos mecanismos sádico-

masoquistas, Nietzsche mostrará un retorno a la “neurosis religiosa” en su “ideal ascético”: el *nirvāṇa*, expresión de un “trasmundo”, pliegue nihilista que escinde la vida entre apariencia y realidad, fábula y verdad.

Trazaremos, por un lado, un corte genealógico sobre el análisis nietzscheano del budismo, situándonos en esa visceral relación entre el sufrimiento y la existencia, y por otro, un recorrido sobre la doctrina budista, desedimentando ciertos conceptos intrincados, paradójicos e ineludibles: *dukkha* (“sufrimiento”), *tahna* (“deseo”, “sed”) y *nirvāṇa*. Así, deseamos reflejar no sólo las diferencias, las distancias irreversibles, la “miopía” tal vez inevitable de la interpretación de Nietzsche, sino también los puntos de articulación, los umbrales de contacto, las convergencias anónimas, soslayadas, extrañamente latentes.

No buscamos hacer de Nietzsche un profeta, un místico, mucho menos un *iluminado*, sino reconstruir un diálogo todavía inconcluso, un diálogo que aún da que pensar.

I. El budismo en *El nacimiento de la tragedia* y *El Anticristo*. Una lectura genealógica.

1. La “terrible verdad” de Dioniso: la existencia se estructura como sufrimiento.

Lo *monstruoso*¹ se descubre por la revelación de lo que estaba cubierto, por la caída de telones y decorados y la aparición de lo obscuro como su fondo. Provocar lo monstruoso puede ser peligroso; descorrer los velos que lo disimulan, nefasto. Ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche parece presagiarlo más en sus silencios que en lo dicho en su escritura:

“¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre! ¿De dónde procede en el mundo entero, en esta constelación, el impulso hacia la verdad?”².

Ante *esa* verdad Nietzsche se encuentra a la vez repelido y fascinado, seducido y rechazado. Se desliza, entre apasionado e inhibido, sobre las veladuras que contornean un secreto íntimo, esencial: la abyecta verdad lo cautiva, lo embriaga con su canto de sirena (será, en principio, por la música que se abriga en el ser) y su mirada se deja atrapar y extraviar por ese juego de seducción violenta. Experiencia de lo trágico que acontece en una suerte de travesía por lo “eterno femenino”³, aventura que no desea la conquista, la posesión, sino la busca, la infinita pregunta, el placer en el coqueteo, pues “En última instancia es la verdad una mujer: no se debe hacer violencia.”⁴

La mujer-verdad, metáfora nietzscheana para (no) mostrar el abismo que se oculta en el fondo, nos impulsa, no obstante, a mirar bajo su falda, desentrañar lo que allí esconde.

¹Rüdiger Safranski recuerda que por “monstruoso” (*Ungeheuer*) Nietzsche refiere a “lo que desborda la dimensión apolínea, es decir, la realidad acuñada a través de formas precisas...” en Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 17.

²Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 19-20.

³ “¿Me es lícito atreverme a expresar de paso la sospecha de que yo *conozco* a las mujercitas? Esto forma parte de mi dote dionisiaca, ¿quién sabe? Tal vez sea el primer psicólogo de lo eterno femenino.” En Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2010, p. 71.

⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 2007, § 220, p. 166.

Tal es la experiencia trágica: ¿qué es esa verdad que nos empuja hacia el límite de lo intolerable y lo indecible constriñéndonos a reposar sobre la mentira? La monstruosidad desbordante de la verdad asoma en Nietzsche con el mito trágico de Edipo:

“¡Edipo, asesino de su padre, Edipo, esposo de su madre, Edipo, solucionador del enigma de la Esfinge! ¿Qué nos dice la misteriosa trinidad de estos actos fatales? [...] el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisiaca, es una atrocidad contra la naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, éste tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza.”⁵

Este simbolismo mítico supone un contacto con el mundo uterino, una regresión al vientre materno, a ese fondo ominoso al cual hace señas la prohibición original: “el tabú del incesto”; supone una experiencia trágica, la penetración de un núcleo íntimo, el canto de Dioniso, melancólico, nostálgico, que “habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor.”⁶

En sus tiempos de escritura sobre la tragedia, travesía solitaria por la trama griega⁷, Nietzsche prepara los contornos que definirán su *pensamiento trágico* de la existencia, origen del drama mismo de su filosofía: la existencia se estructura como sufrimiento. En este sentido “el personaje más doliente de la escena griega, el desgraciado *Edipo*” trasunta, sin violentar su misterio, en una suerte de perífrasis inevitable como construcción de lo imaginario en la que opera tácita la verdad, una sabiduría olvidada, una revelación trágica: *la visión dionisiaca del mundo*. En Edipo está inscripto de forma apodíctica un imperativo de búsqueda, el deseo típicamente griego de experimentar lo espantoso, lo insostenible y la desgracia inminente, acaso la culpabilidad ausente de pecado (“El hombre noble no peca,

⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires, Alianza, 2007, pp. 90-91.

⁶ *Ibid.* p. 164.

⁷ Como sugiere Oscar del Barco: “La “deconstrucción” que realizó Nietzsche de este mecanismo de violencia generalizada no era fácil de comprender en su época, pero se trataba de una imposibilidad real de lectura y no, como él se quejaba, de que nadie supiera leerlo: el libro que todos esperaban que fuese un riguroso estudio científico de filología histórica se había transformado en un Jano bifronte que, al mismo tiempo que desmontaba los mecanismos de *representación* en cuanto acción conformadora del orden político, educativo, religioso y estético-filosófico, anunciaba el principio de un ética *sin hombre* como única alternativa al crecimiento del nihilismo contemporáneo.” En Del Barco, O. “Notas sobre la mística de Nietzsche” en *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Letra Viva, 2010, p. 260.

quiere decirnos el profundo poeta...⁸⁾ que significa haber desnudado un secreto vedado a los hombres. Edipo será la expresión hiperbólica del *nihilismo pasivo*, de la resignación, el quietismo de la voluntad que se abandona a la muerte, reprimiéndose a sí misma. En el lenguaje simbólico de *Así habló Zaratustra*, se disfraza con la imagen del “camello” que “corre al desierto con su carga”⁹⁾, como los eremitas en busca del arrobamiento con el núcleo originario del ser.¹⁰⁾ Pero Nietzsche introduce una cesura, una diferencia en la intimidad misma del pesimismo contraponiendo a Edipo (en un juego, en principio, dialéctico que no obstante prefigura su propia disolución y contiene los trayectos futuros de su pensamiento) el *heroísmo* de lo monstruoso encarnado en Prometeo. “A la aureola de la pasividad contrapongo yo ahora la aureola de la actividad, que con su resplandor circunda al *Prometeo* de Esquilo.”¹¹⁾ En esta figura mítica, en su subversión, en su impulso titánico que lo precipita hacia el fondo del Tártaro, Nietzsche encuentra la potencia del *nihilismo activo*, su fuerza negadora de los valores presentes, un signo de fortaleza del espíritu. No obstante su poder es limitado: “es un signo de una fortaleza no suficiente para volverse productivo y establecer nuevamente una meta, un porqué, una creencia.”¹²⁾ Será el “santo no” del león, el grito frenético del “yo quiero” que aún posibilitando la apertura para nuevos valores, para la existencia de otros mundos posibles, no logra definirse completamente como una voluntad soberana. Estos dos personajes de la escena griega, del imaginario trágico, en donde se entrelazan lo real (“horrorosa verdad”) y lo simbólico (la cultura, el lenguaje), encarnaciones del *santo* (en un sentido no cristiano, sino

⁸⁾ Nietzsche, F., *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 89.

⁹⁾ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 50.

¹⁰⁾ Como recuerda y resalta Laura Laiseca, “A diferencia de Jesús, Zaratustra busca la soledad en la montaña y no en el desierto. Tampoco se oculta en el bosque como el “santo” del ideal ascético [...] La soledad de la montaña del maestro persa se diferencia netamente de la de la tradición cristiana...”. En Laiseca, L., *El nihilismo europeo*, Buenos Aires, Biblos, 2001, p. 238. Para una lectura sobre la “huida” de los anacoretas al desierto, remítase al texto *El extrañamiento del mundo* de Peter Sloterdijk, particularmente al capítulo “¿Adónde van los monjes? Sobre la huida del mundo desde la perspectiva antropológica”. En Sloterdijk, P., *El extrañamiento del mundo*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

¹¹⁾ Nietzsche, F., *El nacimiento...*, *Op. Cit.* p. 91.

¹²⁾ Fragmentos Póstumos, volumen I (1885-1889)/ Friedrich Nietzsche; ed. por Diego Sánchez Meca; trad. por Juan Luis Vernal y Joan B. Llinares. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 2008, 9[35], p. 242. En adelante se citará como sigue: FP. (1885-1889), [fragmento], [página].

schopenhaueriano¹³) y el *artista* respectivamente, estimulan a Nietzsche a pensar posteriormente una diferencia esencial en la interioridad del pesimismo.

En su “Ensayo de autocrítica”, añadido en 1886 a la tercera edición de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche bordea una incógnita nodal.

“¿Existe un pesimismo de la *fortaleza*? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una *plenitud* de la existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el que el poder pone a prueba su fuerza?”¹⁴

Enigmas primordiales donde convergen y anudan las múltiples obsesiones que articularán sus textos; en estas líneas ya no habla la voz de Schopenhauer, sino la del discípulo de un “dios desconocido” que comienza a germinar en las profundidades: *Dioniso*.

En *Crepúsculo de los ídolos*, en una suerte de regresión a ese “libro imposible”, Nietzsche dice:

“El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos,- a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. No para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un efecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto –así lo entendió Aristóteles-: sino para más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, - ese placer que incluye en sí también el *placer de destruir...*”¹⁵

La revelación de lo *dionisiaco* transportó a Nietzsche de una filosofía de la tragedia a una filosofía trágica y a una resignificación del sufrimiento. La tragedia, “la voluptuosidad dolorosa de la tragedia”, como espectáculo en el que la crueldad en toda su abyección se descubre, significará para Nietzsche, contrariamente a Schopenhauer (“¡Oh, de qué modo

¹³ Schopenhauer concibe *santo* no al vencedor del mundo, sino “al vencedor de sí mismo”, aquel que “rechaza lo que llena el corazón de los demás hombres, en que se repudia esa voluntad de vivir”.

¹⁴ Nietzsche, F., “Ensayo de autocrítica” en *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 26.

¹⁵ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 144-145.

tan distinto me hablaba Dioniso a mí!”), la sagrada afirmación de la existencia, del devenir, que desea lo terrible, que busca lo monstruoso, que no sólo no declina el dolor más profundo sino que se disciplina en el sufrimiento, pues presiente que “también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo...”¹⁶. Si Nietzsche pudo pensarse como “el primer *filósofo trágico*” fue por su salud exuberante (o “gran salud”), por su movilidad y ligereza, por su arte de convertir la enfermedad, el malestar, la angustia, el exceso de sufrimiento en un placer supremo y un cuerpo desbordante de vida y afectos¹⁷.

“¿*Qué es lo que el artista trágico nos comunica acerca de sí mismo?* La valentía y libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que causa espanto- ese estado *victorioso* es el que el artista escoge, el que él glorifica. Ante la tragedia lo que hay de guerrero en nuestra alma celebra sus saturnales; quien está habituado al sufrimiento, quien va buscando el sufrimiento, el hombre *heroico*, ensalza con la tragedia su existencia,- únicamente a él le ofrece el artista trágico la bebida de esa crueldad dulcísima.”¹⁸

En efecto, su viaje “iniciático” hacia la tragedia griega, el descubrimiento de lo que el griego experimentaba en todo su *erotismo* (en el sentido dado por Bataille: “la afirmación de la vida hasta en la muerte”), develó a Nietzsche no la “vacuidad” de la existencia, la ausencia de verdad, la *nada* como destino, como la filosofía de Schopenhauer proclamaba, sino que es precisamente el profundo sufrimiento, la crueldad, los martirios (sin mártir), lo que estimula la “voluntad de poder”, lo que jerarquiza, lo que vuelve aristócratas los espíritus. “Todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, *implica* dolor... Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que* existir también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo eso significa la palabra Dioniso”.¹⁹ La existencia se redime a sí misma pues es lo único

¹⁶ Nietzsche, F., *Más allá...*, *Op. Cit.*, §229, p.177.

¹⁷ “De mi propio veneno hago bálsamo para mis enfermedades. Yo ordeño tus ubres querida aflicción.” Fragmentos Póstumos (1882-1885)/ Friedrich Nietzsche; ed. por Diego Sánchez Meca; trad., introd. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2010, 4[6], p. 92. En adelante se citará: FP. (1882-1885), [fragmento], [página].

¹⁸ Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *Op. Cit.*, p. 109.

¹⁹ Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *Op. Cit.*, p. 143. Reminiscencia de las palabras de Zaratustra: “Crear –esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son

absolutamente sagrado y santificado en su esencia como para justificar hasta el mayor de los sufrimientos (y los crímenes). Todo artilugio conjurado por una “voluntad de nada” o una nostalgia por la unidad perdida, que en la semántica nietzscheana adoptarán múltiples nombres anudados en una plena sinonimia (“mundo verdadero”, “Dios”, “*nirvāṇa*”), no es sino un sacrilegio hacia la vida impulsado por la maquinaria del *resentimiento*.

En este sentido, el significado de “sufrimiento” deviene el punto nodal de la psicología/fisiología nietzscheana del budismo.

2. El budismo en *El nacimiento de la tragedia*: umbrales del “nihilismo budista”.

Mostramos que la tragedia era la efusión, el “grito jubiloso de Dioniso”, una rasgadura en el velo de Maya, el sortilegio de la individuación quebrantado, el desenmascaramiento en todo su espanto de “las Madres del ser”: Ilusión, Voluntad, Dolor. Este acertijo conjurado por Nietzsche en el que se refleja lo secreto y lo exotérico, esta experiencia obsesiva desde la que entreteje su escrito sobre la tragedia, se revela aún como un misterio pues su sentido no ha sido colmado. Aquí resuenan no sólo los nombres de Schopenhauer y Goethe, sino también conceptos de la “mística oriental”, de la India y del budismo. “Lamentablemente –escribe Oscar del Barco- este aspecto de la formación espiritual de Nietzsche no ha sido suficientemente investigado, pese a que sin duda sacaría a luz el origen histórico de algunos de sus pensamientos fundamentales.”²⁰ En efecto, en *El nacimiento de la tragedia*, desde una “poética” que luego abandonará (aunque seguirá pulsando desde las sombras), Nietzsche hace una sugestiva lectura de la doctrina del Buddha.

En un fragmento por demás sugerente tanto como críptico, Nietzsche escribe:

necesarios sufrimientos y muchas transformaciones. ¡Sí, muchas amargas muertes tienen que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero. Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser eso el creador mismo tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.” En *Así habló... Op. Cit.*, p. 133.

²⁰ Del Barco, O., “*Notas sobre la mística de Nietzsche*” en *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Letra Viva, 2010, p. 258.

“Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo. A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir, a aquél lo enreda el seductor velo de la belleza del arte, que se agita ante sus ojos, al de más allá, el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo indestructiblemente la vida eterna [...]. Aquellos tres grados de ilusión están reservados en general sólo a las naturalezas más noblemente dotadas, que sienten el peso y la gravedad de la existencia en general con el hondo displacer, y a las que es preciso librar engañosamente de ese displacer mediante estimulantes seleccionados. De estos estimulantes se compone todo lo que nosotros llamamos cultura: según cuál sea la proporción de las mezclas, tendremos una cultura preponderantemente *socrática*, o *artística*, o *trágica*; o si se nos quiere permitir unas ejemplificaciones históricas: hay, o bien una cultura alejandrina, o bien una cultura helénica, o bien una cultura budista.”²¹

No nos sumergiremos en la compleja problemática de la configuración de “culturas”²². La exégesis del texto se realizará en una articulación con este aforismo: “Al budista le falta la fe en el arte: de ahí el quietismo.”²³

En *El nacimiento de la tragedia*, la compulsión anómala de las fuerzas dionisíacas reclama la potencia de la transfiguración apolínea para, finalmente, metamorfosearse en “poder”, en un profundo goce y afirmación eterna de la existencia. Nietzsche imagina el mundo como la obra “de un dios sufriente y atormentado”, como “humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho”²⁴. Este dios anónimo, enigmático, “desconocido”, más cercano a Schopenhauer que a sí mismo, es extraño al Dioniso de los libros por venir de Nietzsche, “dios-artista completamente amoral y desprovisto de escrúpulos”. En el

²¹ Nietzsche, F., *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, pp. 145-146.

²² Para una lectura sobre el origen y los múltiples sentidos e implicancias de la “cultura” en Nietzsche, léase: Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008, pp. 187-194; Sloterdijk, P. *El pensador en escena*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 151 y ss.; Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, La Plata, Caronte, 2009; Sánchez Meca, D., *En torno al superhombre*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 59 y ss. Sólo deseamos sugerir que en *El nacimiento de la tragedia* la conformación de la “cultura” parece poseer un cariz “económico”: debe haber un equilibrio entre el flujo de energía apolínea y el flujo de energía dionisíaca para no tener que expiar una suerte de “culpa” metafísica.

²³ Fragmentos Póstumos (1869-1874)/ Friedrich Nietzsche; ed. por Diego Sánchez Meca; trad., introd. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 2010, 5 [44], p. 131. En adelante se citará: FP. (1869-1874), [fragmento], [página].

²⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007, p. 56.

Dioniso de *El nacimiento de la tragedia* habita una “pulsión búdica”, un deseo de hundirse en el “fondo original”, una negación de la existencia abismándose en el no-ser y que se consume en la anulación de la voluntad, en la negación budista del “querer vivir”. Este Dioniso resuelve el sufrimiento, el dolor, en la reconciliación mística con el Origen.

“El éxtasis del estado dionisiaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, mientras dura, un elemento *letárgico*, en el cual se sumergen todas las vivencias del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la conciencia, es sentida en cuanto tal con *náusea*: un estado de ánimo *ascético*, negador de la voluntad, es el fruto de tales estados.”²⁵

Lo que sugiere Nietzsche, con un tono misterioso²⁶, es que al retorno de esta experiencia de *νήκνία*²⁷, al regreso de este arrobamiento en el que la subjetividad se derrama en una intensidad inefable, en una unificación extática con el ser, en el que el “principio de individuación” se rompe develándose en su plenitud un lugar vacío e innominable, no puede sucederle sino un estado budista de negación de la existencia. El budismo, como “nihilismo pasivo”, como doctrina profesada por el “Adivino del gran cansancio”, pulsa en *El nacimiento de la tragedia* bajo la puesta en escena de Edipo, Hamlet... mascaradas dionisiacas.

“El conocimiento mata el obrar, para obrar es necesario hallarse envuelto por el velo de la ilusión – ésta es la enseñanza de Hamlet [...] es el conocimiento verdadero, es la mirada que ha penetrado en

²⁵ Nietzsche, F., “La visión dionisiaca del mundo” en *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 244.

²⁶ Es interesante rastrear en la obra nietzscheana que cuanto más bordea el agujero de lo *monstruoso*, más lo devora a Nietzsche la afasia, la glosolalia, el grito (en *La visión dionisiaca del mundo* o en su *Zarathustra*, cuando contempla una visión espantosa jamás vista, o en el *gorgoteo* de “el más feo de todos los hombres”, la imposibilidad de decir lo “terrible”), o, finalmente, el mutismo, un lenguaje del afuera (en “La más silenciosa de todas las horas”). Quizá, sea como sugiere Oscar del Barco: “Se trata de visiones sin contenidos y sin substancias que las soporten. Sin duda Nietzsche sostuvo su estado espiritual: el dolor, la alegría, el trabajo, la soledad, fueron llevados a un grado tal de intensidad que se volvieron inconmensurables en relación con el lenguaje. Y este fue el problema, pues ¿cómo hablar de lo innombrable, de eso que cuando se nombra ya no es? Y, al mismo tiempo, ¿Cómo no hablar de *eso* si todo hablar lo presupone, lo necesita incluso?” En Del Barco, O., “Notas sobre...”, *Op. Cit.*, p. 268.

²⁷ Este arrobamiento nietzscheano ha sido, quizá, análogo a la experiencia budista de la “inexistencia” (*abhāva*) simbolizada en la imagen de “el hijo de la mujer estéril”, “los cuernos de la liebre” o bien, a la experiencia upanishádica del “*neti, neti*”, ni así, ni así, como el límite para nombrar lo Absoluto.

la horrenda verdad lo que pesa más que todos los motivos que incitan a obrar, tanto en Hamlet como en el hombre dionisiaco. Ahora ningún consuelo produce ya efecto, el anhelo va más allá de un mundo después de la muerte, incluso más allá de los dioses, la existencia es negada junto con su resplandeciente reflejo en los dioses o en un más allá.”²⁸

Se revela, también, en la confidencia del sátiro Sileno, en el acertijo forzado a decirlo: “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto.”²⁹

El budismo en *El nacimiento de la tragedia* tendría, entonces, un cariz puramente metafísico. La crítica del budismo elaborada por Nietzsche se entrama desde una intertextualidad³⁰, siendo esencial la lectura tan original como deformada de Schopenhauer sobre los *Vedas* y las *Upanishads* y sus insinuaciones tácitas a la doctrina del Buddha.

2.1. Antecedentes: Schopenhauer y el budismo en *El mundo como voluntad y representación*.

En 1882, Schopenhauer escribe:

“Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, quedé sobrecogido por la desolación de la vida igual que le pasó a Buda en su juventud al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad clara y evidente que el mundo expresaba se superpuso pronto a los dogmas judaicos que me habían inculcado y llegué a la conclusión de que este mundo no podía ser obra de un ser benévolo sino, en todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su dolor.”³¹

²⁸ Nietzsche, F., *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 78.

²⁹ *Ibíd.* p. 52.

³⁰ Oscar del Barco, partiendo de un texto de Charles Andler (*Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris, Gallimard, 1958), escribe que “el “orientalismo” de Nietzsche comenzó con la lectura de dos volúmenes de Frierich Koeppen, *Die religión des Buddha*, y ya no se detuvo: la lectura de los trabajos de Spiegel y Darmesteter lo introdujo en la religión y la gnosis iraní; conoció los trabajos de su amigo el teólogo Overbeck sobre la gnosis cristiana y los estudios de Paul Deussen sobre el Vedanta; frecuentó la casa del orientalista Brockhaus y leyó el *Buda* de Oldenberg.” En Del Barco, O., “Notas...”, *Op. Cit.*, p.258.

³¹ Citado por Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de su filosofía*, Buenos Aires, Tusquets, 2013, pp. 61-62. Este es el *mood* íntimo desde el cual Nietzsche concibe *El nacimiento de la tragedia*.

Estas líneas son reveladoras pues Schopenhauer trasunta lo que, finalmente, será su filosofía. La misma *Stimmung*, en el sentido heideggeriano de “modo existencial fundamental”, la misma adolescente angustia por la existencia (ciertamente sometida luego a una rigurosa reflexión, pero que persiste en ciertos rasgos) pulsará los trazos de su “pensamiento único”: *El mundo como voluntad y representación*. Incluso, quizá, cabría insinuar que Schopenhauer jamás trasvasó los márgenes de lo escrito en su juventud, sino que como en un círculo compulsivo, de repetición monótona, siempre retornó a elaborar los enigmas de su infancia³².

“«El mundo es mi representación»”- escribe Schopenhauer- [...] No hay verdad alguna que sea más cierta, más independiente de cualquiera otra y que necesite menos pruebas que ésta; todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, no es objeto más que en relación al sujeto, no es más que percepción de quien percibe; en una palabra: representación.”³³ Así, el *fenómeno* de Kant trueca en la filosofía de Schopenhauer, en un giro que lo resignifica, en *representación (Vorstellung)*. Y representación dice artilugio, ilusión, sueño, lo que la sabiduría india sugiere como «velo de Maya». “Es la Maya, es el velo del error que cubre los ojos de los mortales, y que les hace ver un mundo del cual no se puede afirmar la existencia, ni la no existencia, pues es semejante al ensueño o a la luz del sol que se refleja en la arena y que el viajero toma desde lejos por agua, o bien una cuerda tirada en el suelo a la que toma por una serpiente.”³⁴ Schopenhauer es desbordado obstinadamente por un deseo de hender el horizonte y develar lo otro esquizofrénico de la existencia, el revés de la vida, su realidad oculta, con el hondo sentimiento de que tras ese velo somos al mismo tiempo actores y espectadores, víctimas y verdugos, representación y *cosa-en-sí*. Como señala George Simmel: “La filosofía de Schopenhauer no es más que un esfuerzo en busca de esta cosa en sí. Pero no tratando de llenar un esquema vacío [...] Schopenhauer, que era filósofo desde sus adentros, traía ya un sentimiento característico del mundo que le dirigía hacia el ser absoluto, a la unidad definitiva de todas las diversidades.”³⁵ Si el fenómeno deviene representación, la cosa-en-sí

³² Para una lectura biográfica del filósofo en la que cristaliza la presencia obstinada en su vida de los conflictos pretéritos, léase el texto de Rüdiger Safranski antes citado.

³³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (vol. I), Madrid, Orbis, 1985, p. 17.

³⁴ *Ibíd.* p. 21.

³⁵ Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Anaconda, 1950, p. 36.

también mutará acogiendo esta vez un cariz esencialmente fluctuante. El mundo como representación es en el fondo *Voluntad (Wille)*, representación de la voluntad que es, en su esencia, voluntad de objetivarse en representaciones. Este mundo es irreal, sombras sin entidad, multiplicidad de *individuaciones* que fluyen de la Voluntad como una ola (*Welle*) del océano. La voluntad es un impulso inconsciente, un flujo sin límites, irresistible e irrefrenable que creando por sobreabundancia la infinidad de seres, hasta en sus detalles particulares, se identifica con todos los “yo” (humanos, animales, vegetales; orgánicos e inorgánicos del universo), fascinándose con los fragmentos de sí misma. Tomando el concepto lacaniano del “Estadio del espejo”, la metáfora del “cuerpo fragmentado”, podría pensarse a la Voluntad reconociéndose en este desdoblamiento esquizo, en estas identidades alienantes, heterogeneidades refractarias. “Mas con la adición del mundo de la representación- dice Schopenhauer-, que se ha desenvuelto para su uso, adquiere la voluntad conciencia de su querer y del objeto de éste, conoce que lo que quiere no es otra cosa que el mundo y la vida tales como son.”³⁶ Pero este reconocimiento acontece en un fractal, en espejos quebrados, rotos, que la deforman y la multiplican; reflejándose e identificándose en todas estas particularidades, la Voluntad olvida que es esencia del mundo, fuente y fondo de la existencia. Cada individuo es, entonces, un disfraz, la mascarada de la Voluntad jugando a las escondidas consigo misma. La Voluntad no es el soberano universal (como recuerda Nietzsche, Schopenhauer es “el primer ateo declarado e inflexible que hemos tenido los alemanes”³⁷), sino que, con rasgos hindúes, con matices védicos, es la Directora, Actriz y Espectadora de todos los papeles y roles de la vida, ejecutando la Obra tan elocuentemente que el público (que en el fondo no es sino Ella misma) la *cree* real.

Se vislumbran, entonces, los lineamientos de su pesimismo existencial, los perfiles de su metafísica nihilista. Schopenhauer escribe: “Como la voluntad es la cosa en sí, la sustancia, la esencia del mundo y como la vida, el mundo visible, el fenómeno, no es más que el espejo de aquélla, infiérese de ahí que la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como la sombra al cuerpo. Donde quiera que hay voluntad existirá también la vida, el mundo.”³⁸ Y si la voluntad “que *aspira* siempre, porque su esencia es

³⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como...* (vol. II), *Op. Cit.*, p. 98.

³⁷ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2009, p. 278.

³⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como...* (vol. II), *Op. Cit.*, pp. 98-99.

únicamente una aspiración perpetua a la cual no puede poner término fin alguno que consiga; que, por tanto, no puede ser finalmente saciada, y que sólo los obstáculos pueden suspenderla, mas en sí se prolonga hasta el infinito”³⁹; cristaliza, pues, el dolor como lo más propio de la vida: “*vivir es padecer*”⁴⁰ o *venir al mundo, venir al sufrimiento*. Tal es la tragedia de la existencia: la Voluntad, realidad absoluta, es puro deseo, busca eterna de goce que jamás encuentra plena satisfacción en una singularidad sino sólo con el todo; pero el todo es infinito, de modo que nunca será satisfecha en algún momento, ni siquiera en un instante de la vida podrá apaciguarse su búsqueda. La Voluntad está escindida, desdoblada y su objeto de deseo siempre perdido. La voluntad es, pues, su propio laberinto. La sabiduría de las *Upanishads*, pero más aún del budismo, descubren a Schopenhauer que lo trágico de la vida está en el *deseo*. El deseo, esto es, falta, ausencia, es la condición previa a todo goce, pero también de su proyección subjetiva: el fantasma. Cuando el deseo encuentra el objeto que pretende, lo posee, lo captura, inmediatamente el deseo se desplaza; el objeto no es sino lo que invita al deseo pero nunca a su hartazgo.

“Todo *querer* tiene su fuente en la necesidad, es decir, un dolor, a que su satisfacción pone término. Mas por un deseo que se satisfaga hay diez por lo menos que no pueden ser satisfechos. Además, el deseo es largo y las exigencias innumerables, mientras que la satisfacción es breve y estrictamente tasada. Este mismo contento es, en definitiva, aparente; el deseo cumplido deja lugar para un nuevo deseo; el primero es una decepción reconocida, el segundo una decepción que se prepara. [...] Es como una limosna que se da a un mendigo, que le salva la vida para prolongar su miseria hasta el día siguiente.”⁴¹

Y esta tribulación que Schopenhauer experimenta hacia la vida, tiene su trasfondo en su imagen metafísica del mundo como todo-uno. Precisamente, como señala George Simmel, “Nuestro infinito apetecer en deseos, cada uno de los cuales parece concedernos todo cuanto ansiamos, sin que ninguno nos lo conceda, no es más que el aspecto aparental de la

³⁹ *Ibíd.* p. 127.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 129.

⁴¹ *Ibíd.* p. 32. Esta mirada sobre la existencia tiene su origen en una lectura pesimista sobre la doctrina del Buddha, particularmente sobre las “Cuatro Nobles Verdades” (*ariya-sacca*) y el *praticcasamuppāda*. Remítase al presente texto, “La terrible verdad del “deseo”: la existencia se “estructura” como *dukkha*. Convergencias y discordancias.”, pp. 36-48.

infinitud de la voluntad. Su unidad la condena, y con ella a la existencia entera, a encontrarse siempre a sí mismo y no a su satisfacción.”⁴² La metafísica de Schopenhauer se estructura sobre una tensión originaria. Por un lado, develando que todo es ilusión, descubriendo la inesencialidad del mundo, lo absurdo del deseo, que nada extraño al yo es realmente extraño, pues entre el yo y el otro se derrama la misma unidad primordial (susurra Schopenhauer una verdad de los Vedas: *Tat tvam asi!; Eso eres tú*), su filosofía se desliza hacia la liberación del sufrimiento. Pero el camino a la redención será lo que transformará ese descubrimiento en pesimismo, resignación, renuncia, en una “voluntad hacia la nada” como clamará Nietzsche. “Sin negación total de la voluntad no hay verdadera salvación, ni nos libertamos realmente del mundo y de sus misterios. Mientras no llegamos a ese punto, no somos otra cosa que esa misma voluntad. Una existencia siempre fugitiva, una aspiración siempre vana y siempre defraudada, un mundo de representación lleno siempre de dolor, tales son los fenómenos de esta voluntad...”⁴³. Si Schopenhauer toma el sendero del renunciamiento, el ascetismo, hasta la negación extrema de la voluntad, Nietzsche, por el contrario, experiencia plenamente sus propios deseos, sus pulsiones y voluptuosidades; explora hasta sus últimos límites la pasión, el desborde de energía; goza sin reservas de las vibraciones que lo atraviesan, de las fuerzas tempestuosas que lo engullen abandonándolo al placer-dolor de la existencia, y aprende a jugar con estas potencias, como el niño que juega a los dados en el tablero de la tierra. “Una filosofía- escribe Nietzsche- que enseña la destrucción de la voluntad me parece una doctrina del envilecimiento y de difamación. Yo mido el poder de una voluntad por la adversidad, por la tortura y el dolor que resiste y sabe convertir en provecho propio; yo no reprocho a la vida su carácter trágico y doloroso, sino que espero, más bien, que sea más trágico y doloroso de lo que ha sido hasta ahora.”⁴⁴

2.2. Sólo un dios podrá salvarnos... de la nada budista: Apolo como potencia transfiguradora.

⁴² Simmel, G., *Schopenhauer y...*, *Op. Cit.*, p. 64.

⁴³ Schopenhauer, A., *El mundo como...*, *Op. Cit.*, p. 203.

⁴⁴ Citado en Sánchez Meca, D., *En torno al...*, *Op. Cit.*, pp. 37-38.

De lo dicho hasta ahora, entonces, vemos como Nietzsche amalgama la doctrina del Buddha con la metafísica de la “Voluntad” de Schopenhauer y su deseo de hundirse en el fondo del ser, en lo “Uno primordial”, anulando la voluntad, el deseo y el sufrimiento como síntomas esenciales de la existencia (“principio de individuación”). En Nietzsche, el sufrimiento debe transmutarse en goce; el tormento, la crueldad, han de metamorfosearse en placer, en un flujo exuberante, voluptuoso, “en un punto de vista sobre la salud”⁴⁵. En este sentido, en *El nacimiento de la tragedia* será el arte, la potencia apolínea, esa fuerza transfiguradora lo que redimirá a la multiformidad dionisiaca de su negación budista de “querer-existir”.

En efecto, el arte es un concepto puramente trágico, no *reactivo*. Aún cuando, en textos posteriores Nietzsche dice que el arte es una de las formas de la metafísica, portador de contenidos religiosos que los deslizan hacia su holocausto, éste le reserva, no obstante, una posición excepcional. Como sugiere Vattimo:

“que el arte sea «alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida», no significa por tanto que él nos conduzca «de aquí allá», que nos conduzca schopenhauerianamente del mundo fragmentado de los fenómenos a la unidad originaria de la cosa en sí; nos hace, en cambio, recuperar, del otro lado del anquilosamiento de la apariencia apolínea en disfraz y mentira, la capacidad dionisiaca de producir continuamente el mundo de la apariencia como mundo cambiante de la vida.”⁴⁶

El arte no sublima, no tranquiliza, no suprime el deseo, ni el sufrimiento; por el contrario, el arte libera lo dionisiaco, estimula la “voluntad de poder” y sublima el “mundo como fábula” santificando así la mentira. El arte es, precisamente, la potencia que salva al griego de “anhelar una negación budista de la realidad”⁴⁷. Si Nietzsche sostiene que el budismo es una de las expresiones del nihilismo pasivo, un quietismo absoluto que desea hundirse en la nada (lo cual revela una lectura tergiversada del “*nirvāṇa*”) es, pues, porque le “falta la fe en el arte”, la voluntad de artista, única potencia de transfigurar el ideal

⁴⁵ Deleuze, G., *Nietzsche*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 11.

⁴⁶ Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península, 1989, p. 40.

⁴⁷ Nietzsche, F., *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 77.

ascético en una fuerza activa. Será no su enmudecimiento sino la “traducción” apolínea del lenguaje de Dioniso⁴⁸, la traslación del exceso dionisiaco-budista a excitaciones artificiales conjuradas por Apolo, lo que transmutará “la filosofía del dios de los bosques”; es el arte la fuerza que invierte la sabiduría de Sileno y sustrae del nihilismo búdico-schopenhaueriano: “El *dolor* de los hombres homéricos se refiere a la separación de esta existencia, sobre todo a una separación pronta: cuando el lamento resuena, éste habla del Aquiles «de corta vida»... No es indigno del más grande de los héroes el anhelar seguir viviendo, aunque sea como jornalero.”⁴⁹ Sin embargo, coincidimos con Vattimo en que aún cuando *El nacimiento de la tragedia* reclama una lectura apolínea, la problemática nodal del texto no es “liberarse de lo dionisiaco”, sofocar su desbordamiento, sino “liberar lo dionisiaco”⁵⁰; y, completamos, no sólo liberar lo dionisiaco sino también liberar a lo dionisiaco de su pulsión budista, de sus ropajes orientales, femeninos, de su pasividad y negación de la voluntad; transformar la náusea sobre los horrores y lo abyecto de la existencia, síntomas del budismo según Nietzsche, en una estética estimulante de la “voluntad de poder”. Sin esta transfiguración, esta transmutación de los afectos, presagia Nietzsche en una tácita insinuación al budismo-schopenhaueriano, podría derramarse un pesimismo suicida y una “horripilante ética del genocidio por compasión”⁵¹.

3. El budismo en *El Anticristo*. Los límites de la lectura nietzscheana.

3.1. “Neurosis trágica” vs. “neurosis religiosa”. El cuerpo como instancia originaria.

En el prefacio de 1886 a la *Gaya Ciencia* Nietzsche escribe: “El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual se

⁴⁸ “Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso”. *Ibíd.* p. 172.

⁴⁹ Nietzsche, F., “La visión dionisiaca...” en *Ibíd.*, p. 238.

⁵⁰ Cf. Vattimo, G., *El sujeto...*, *Op. Cit.*”

⁵¹ Nietzsche, F., *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 128. La problemática acerca de la interpretación nietzscheana de la compasión budista es, ciertamente, interesante, compleja y central para develar más matices sobre la crítica hacia el budismo. Por limitaciones de espacio nos es imposible analizar este tópico, pues reclama desentrañar múltiples aspectos: estudiar la interpretación de Schopenhauer sobre la compasión hindú; determinar si Nietzsche no confunde, atravesado por la lectura de su maestro, la compasión budista con la *pietas* cristiana, etc. Para una lectura sobre esta relación entre el budismo y Nietzsche, léase Mistry, F., *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlín-New York, Gruyter, 1981, pp. 134-138.

practica en una escala aterradora –y muchas veces me he preguntado si la filosofía en términos generales no ha sido mera interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*.”⁵² Lo que se reprime, margina y excluye ha sido siempre lo mismo: el cuerpo. Así, clama su *Zarathustra*: “En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: -el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Sí pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra.”⁵³ Cabría pensar que lo que ha estado operando subrepticamente en estos despliegues inhibitorios, represivos del cuerpo ha sido una moral pergeñada desde una valoración ontológica de la existencia. El desdoblamiento de lo real, que en el Nietzsche posterior a *El nacimiento de la tragedia* no se sucede de una escisión metafísica anterior sino puramente moral, hallaría su espejo en la intimidad del cuerpo saizando una polaridad irreconciliable en la que el “yo” o la conciencia se *incorpora* de un modo violento como pretendiente absoluto de una instancia profunda y desconocida. Mas Nietzsche produce una inversión en el sentido: en su *origen* no ha sido una moral peculiar la que se inscribió en el cuerpo cercenándolo y dividiéndolo, sino que ha sido el mismo cuerpo soporte, escritura y autor de sí mismo (σῶμα-σῆμα); han sido los instintos, las fuerzas que lo habitan los que configuraron una moral perversa que en su repliegue lo han sodomizado; el cuerpo ya estaba despedazado previamente. La moral, pues, como signo; el cuerpo como lugar del síntoma. En *Aurora* escribe: “¿...nuestros juicios morales y valoraciones no son sino imágenes y fantasías sobre un proceso fisiológico que nos es desconocido, una especie de lenguaje adquirido para designar ciertos estímulos nerviosos?, ¿Qué toda nuestra denominada conciencia es un comentario más o menos fantástico sobre un texto inconsciente, tal vez incognoscible, pero sentido?”⁵⁴ Así, la filosofía nietzscheana se entrama desde planos polifacéticos, desde tecnologías múltiples: en su deconstrucción y penetración arqueológica de la moral (*genealogía*), Nietzsche interpreta los síntomas abismándose en los laberintos, en los pasadizos ocultos del cuerpo-alma, habitado por instintos, afectos y sentimientos (*psicología*)⁵⁵, procurando advertir y descifrar los procesos

⁵² Nietzsche, F., *La gaya...*, *Op. Cit.*, p. 32.

⁵³ Nietzsche, F., *Así habló...*, *Op. Cit.*, p. 35.

⁵⁴ Nietzsche, F., *Aurora*, *Op. Cit.*, p. 172.

⁵⁵ “El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma *hasta ese momento*

físicos más hondos (*fisiología*) para recuperar o retornar a la salud perdida o “gran salud” (*medicina*)⁵⁶.

El cuerpo, entonces, es una suerte de palimpsesto en el que se superponen dos textos o escrituras: el texto de la moral que, tomando la expresión de Lacan, es siempre el lenguaje de otro: “Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: «bueno» y «malvado»- así se llama esa dote.”⁵⁷; y un ¿texto? preverbal, sibilino y hermético, un *Hinterwald* psíquico. Es en esta instancia, en este *otro* que es el *mismo*, que lo vacía y lo despoja de su identidad, donde tienen su “origen” los valores existenciales. Si, como devela Nietzsche, “Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dicen en qué ve ésta sus condiciones de vida, su auténtica necesidad”⁵⁸, preguntar acerca del cuerpo y su despliegue interno es crucial para descubrir el proceso hacia la “neurosis religiosa”⁵⁹.

El cuerpo es un reservorio de fuerzas, un receptáculo agónico de instintos donde se trenzan permanentemente relaciones de poder. “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.”⁶⁰ Si en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche hace de lo dionisiaco potencias instintivas e inconscientes que pulsán por rasgar el velo apolíneo identificado con la conciencia, en estas líneas parece sugerir un

y sus posibilidades no apuradas aún: ése es para un psicólogo nato y amigo de la «gran caza» el terreno de caza predestinado.” En Nietzsche, F., *Más allá...*, *Op. Cit.*, p. 71.

⁵⁶ “...mediante la bienhechora supresión de todos los llamados tormentos del alma y remordimientos de conciencia: sólo así se llegará a ser un simple “médico” a un salvador, sin que para ello tenga que hacer milagros ni dejarse crucificar.” En Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 1984, §243, p. 183.

⁵⁷ Nietzsche, F., *Así habló...*, *Op. Cit.*, p. 270. FP. (1882-1885), 4[142], p. 119. El proceso de “incorporación” de este texto cultural cristaliza en Nietzsche en sus reflexiones sobre “el concepto de la eticidad de las costumbres” en *Aurora* y, posteriormente, en *Más allá del bien y del mal* (§32) y en la *Genealogía de la moral* a la que remitiremos luego, entre otros.

⁵⁸ Nietzsche, F., *Más allá...*, *Op. Cit.*, p. 236.

⁵⁹ En efecto, la lectura a la que procederemos será sucinta y funcional al tópico que deseamos desarrollar: la diferencia entre lo que denominamos “neurosis trágica” y “neurosis religiosa”. Para una exégesis más penetrante sobre el cuerpo y su relación con otras temáticas nietzscheanas (voluntad de poder, eterno retorno, *Übermensch*, moral, “gran salud”, etc.) léase Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Valparaíso, 1998.

⁶⁰ Nietzsche, F., *Así habló...*, *Op. Cit.*, p. 60.

desplazamiento al seno mismo del individuo de esta relación primordial, una *encarnación* de estas potencias cósmicas. El cuerpo en su instancia inconsciente y, por ello, *activa*, está conformado por instintos. Ahora bien, como señala José Jara, “los instintos, como toda fuerza [...] requieren ser interpretados, es decir que sus fuerzas sean orientadas, conducidas hacia alguna dirección. Y ya sabemos que son los sentimientos, los afectos quienes realizan esta tarea, en tanto les imponen una segunda naturaleza.”⁶¹ Los sentimientos o afectos son, podríamos decir, “paráfrasis constructivas morales” en las que hay ciertamente una pérdida de significado realizadas por la conciencia sobre flujos y reflujos fisiológicos. “El sí-mismo dice al yo: «¡siente dolor aquí!» Y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir –y justo para ello *debe* pensar. El sí-mismo dice al yo: «¡siente placer aquí!» Y el yo se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo –y justo para ello *debe* pensar.”⁶² Mas en absoluto Nietzsche insinúa un irracionalismo, la liberación de lo instintivo puro; tampoco es la conciencia una “prótesis”, una fuerza artificial completamente escindida⁶³. Ciertamente, el dominio pleno de la razón sobre los instintos (soberanía que en *El nacimiento de la tragedia* se encarna en la figura de Sócrates) conduce inexorable y deliberadamente a la enfermedad, pero ello no significa anular permanentemente la conciencia, aún cuando es ésta esencialmente *reactiva*. Una fuerza sólo es en relación con otra fuerza. Como explicita Deleuze: “Recordemos que la fuerza mantiene una relación esencial con la fuerza. Recordemos que la esencia de la fuerza es su diferencia de cantidad con otras fuerzas y que esta diferencia se expresa como calidad de la fuerza.”⁶⁴ En efecto, el signo de enfermedad o salud viene supuesto por la *jerarquía* de fuerzas; y luego serán las interpretaciones sobre los instintos que surgen de esta relación jerárquica, las metamorfosis de estos impulsos realizadas por las fuerzas morales, las que definirán los síntomas como negadores o afirmadores de la existencia. “El mismo instinto –escribe Nietzsche en *Aurora*– evoluciona hacia el penoso sentimiento de la *cobardía*, bajo la presión de la censura que la costumbre ha ejercido sobre él, o hacia el agradable sentimiento de *humildad*, en caso de que una costumbre, como la cristiana, lo haya arropado y le haya otorgado su

⁶¹ Jara, J., *Nietzsche...*, *Op. Cit.*, p. 206.

⁶² Nietzsche, F., *Así habló...*, *Op. Cit.*, p. 61; FP. (1882-1885), 7[126], p. 203.

⁶³ Cf. Nietzsche, F. *Mas allá...*, *Op. Cit.*, pp. 23-24

⁶⁴ Deleuze, G., *Nietzsche y...*, *Op. Cit.*, p. 73.

bienaventuranza. Es decir: ¡de él derivará o una buena o una mala conciencia!”⁶⁵ Es este, otra vez, el punto nodal donde se inscribe la diferencia entre lo que hemos propuesto como “neurosis trágica” y “neurosis religiosa”: la *interpretación* de los instintos.

La “neurosis trágica” surge por sobreabundancia de fuerza, exuberancia de poder; por la potencia de transformación del entusiasmo dionisiaco, de su orgasmo destructivo y su energía centrífuga en una fuerza plástica, afirmadora. La “neurosis trágica” sobreviene con la intervención oportuna de Apolo para no caer en el agujero de la locura; no niega el cuerpo sino que transfigura toda esa maquinaria instintiva, afectiva, toda esa eyección energética para rescatar de la psicosis dionisiaca o, como hemos develado en los capítulos anteriores, del “nihilismo budista” (¿será el budismo una doctrina psicótica?). Es, pues, por esto que la “neurosis trágica” no es un estado patológico, enfermizo, decadente, sino que es una “neurosis de la salud”⁶⁶ que hace del cuerpo el verdadero escenario trágico.

En la “neurosis religiosa”, contrariamente, hay una perversión de los instintos, una inversión fisiológica; es un estado patológico, de “hipernerviosismo”, producido por la mortificación de la carne y la represión de los instintos.⁶⁷ Es una neurosis generada por fuerzas externas, artificiosas, panaceas disfrazadas, placebos que sumergen más hondamente en la enfermedad. En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche describe: “Donde quiera que ha aparecido hasta ahora en la tierra la neurosis religiosa, encontrámosla ligada a tres peligrosas prescripciones dietéticas: soledad, ayuno y abstinencia sexual”⁶⁸. La “dietética”, esto es, expresado por Foucault, el “régimen general de la existencia del cuerpo y el alma”, una de las “formas capitales de la inquietud de sí”⁶⁹, devela una subversión de los instintos, una sublevación de las fuerzas reactivas. El cuerpo, que debería ser la realidad primigenia del descubrimiento de sí y, por tanto, de la existencia, del mundo, del otro (la *dietética* entramándose con la *económica* y la *erótica*), deviene la instancia del sufrimiento,

⁶⁵ Nietzsche, F., *Aurora*, *Op. Cit.*, p. 96.

⁶⁶ “¿de dónde tendría que proceder [...] el *anhelo de lo feo*, la buena y rigurosa voluntad, propia del heleno primitivo, de pesimismo, de mito trágico, de dar imagen a todas las cosas terribles, malvadas, enigmáticas, aniquiladoras, funestas que hay en el fondo de la existencia, -de dónde tendría que provenir entonces la tragedia? ¿Acaso del *placer*, de la fuerza, de una salud desbordante, de una plenitud demasiado grande? [...] ¿Existen acaso -una pregunta para médicos de locos- neurosis de la *salud*?” En Nietzsche, F., “Ensayo de autocrítica” en *El nacimiento...*, *Op. Cit.*, p. 30.

⁶⁷ Cf., Nietzsche, F., *Aurora*, *Op. Cit.*, p. 98.

⁶⁸ Nietzsche, F., *Más allá...*, *Op. Cit.*, p. 74.

⁶⁹ Cf. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 73.

el origen del dolor. El cuerpo se escinde, es privado de su potencialidad activa (de “lo que puede” en términos spinozianos), sustraído de su poder primario por las fuerzas *reactivas* que lo deslizan hacia el límite de la voluntad nihilista⁷⁰. De este modo, devela la psicología nietzscheana, “uno de los síntomas más regulares de esta neurosis [...] es la lascivia más súbita y desenfrenada, la cual se transforma luego, de modo igualmente súbito, en convulsiones de penitencia y en una negación del mundo y de la voluntad”⁷¹. Parafraseando a Freud, podemos pensar que la doctrina de que el desapego de los placeres terrenales supondrá una recompensa en un “trasmundo”, no es sino la proyección neurótica-religiosa de esta renuncia al “principio del placer” en el que se estructura el cuerpo, de su devenir *reactivo* por la seducción de fábulas y delirios conjurados por el “*mundo de la fantasía*”. Así, en la “neurosis religiosa”, no sólo acontece una pérdida de la realidad, sino también una sustitución, un simulacro de la realidad⁷². Por ello, clamará Nietzsche:

“Es decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo –no* por el «alma» (ésa fue la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, el *resto* es consecuencia de ello... Por esto los griegos continúan siendo el *primer acontecimiento cultural* de la historia –supieron lo que era necesario, lo *hicieron*; el cristianismo, que ha despreciado el cuerpo, ha sido hasta ahora la más grande desgracia de la humanidad.”⁷³

La dietética, no obstante, es sólo un signo, apenas la superficie obscena de una depravación más profunda. El origen de la “neurosis religiosa” también reclama el “saber gris, metódico y pacientemente documental” de la genealogía; descubrir los ardides, las mezquindades, la singularidad de los acontecimientos olvidados; “Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.”⁷⁴ La *Genealogía de*

⁷⁰ Cf. Nietzsche, F., *Genealogía...*, *Op. Cit.*, pp. 44-45. La dietética como subsidiaria de una metafísica sacerdotal.

⁷¹ Nietzsche, F., *Más allá...*, *Op. Cit.*, p. 74.

⁷² “El miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es el que constriñe a milenios enteros a aferrarse con los dientes a una interpretación religiosa de la existencia: el miedo propio de aquel instinto que presiente que cabría apoderarse de la vedad *demasiado prematuramente*, antes de que el hombre hubiera llegado a ser bastante fuerte, bastante duro, bastante artista...” En *ibíd.*, p. 85.

⁷³ Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *Op. Cit.*, p. 132.

⁷⁴ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 32.

la moral trueca en genealogía de la “neurosis religiosa”⁷⁵. ¿Cómo se fabrica la “neurosis religiosa”? Su mecanismo compone tres dispositivos: “resentimiento”, “mala conciencia” y, finalmente, “ideal ascético”. Definiremos estos conceptos (no su advenimiento y su metamorfosis en la historia⁷⁶) para develar cómo el budismo, desde la perspectiva nietzscheana, aún cuando parece escapar de la “neurosis religiosa”, cae, no obstante, entre deliberada e inexorablemente en su trampa.

El resentimiento no es un elemento de la “neurosis religiosa”, no completamente; la compone pero en un estado embrionario, inacabado, en el sentido de que la “forma” neurótica aún no cuajó del todo. El resentimiento conduce sólo hacia los límites de la neurosis proponiendo el escenario para su revelación, creando acaso las condiciones, pero no participa de su estructura en esencia. ¿Qué es el resentimiento? Es el afecto propio de la *moral de los esclavos*, “de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria.”⁷⁷ El resentimiento es la imposibilidad de la “reacción”; intoxica, envenena, hace metástasis en el cuerpo, provoca la esclerosis de la memoria, “entiende de callar, de no olvidar”⁷⁸; su única expresión es el *espíritu de venganza*⁷⁹ que se materializa ideológicamente en la dialéctica. “Mientras que toda moral noble –devela Nietzsche- nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «afuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora.”⁸⁰ Su imposibilidad de olvido, su memoria prodigiosa, endurecida, (*funes-ta*: “Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras”) sólo encuentra alivio sustituto en la *proyección* de su impotencia de *acción*. El

⁷⁵ A propósito, Paul Valadier señala: “... primer giro y la primera sorpresa. ¿No se suele creer generalmente que la *Genealogía* es genealogía de la moral? ¿Es, por tanto, genealogía de la religión o, más exactamente, del personaje central en la historia de las religiones: el sacerdote?” En Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1982, p.175

⁷⁶Debido a límites de espacio, hemos decidido recortar el tema y concentrarnos en lo fundamental de la temática analizada. Para una lectura exhaustiva sobre el desarrollo de estos conceptos, su aparición y su encarnadura en la historia occidental del hombre, léase: Valadier, P., *Nietzsche...*, *Op. Cit.*; Deleuze, G., *Nietzsche...*, *Op. Cit.*; Laiseca, L., *El nihilismo...*, *Op. Cit.*, Cap. 3, pp. 167 y ss.

⁷⁷ Cf. Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, *Op.Cit.*, p. 10.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 52.

⁷⁹ Cf. Nietzsche, F., *Humano...*, *Op. Cit.*, §60, p. 83.

⁸⁰ *Ibíd.* p. 10. Sobre la diferencia entre “moral de los señores” y “moral de esclavos”, *Más allá...*, *Op. Cit.*, § 260, pp. 223-226.

resentimiento funciona desde una mecánica perversa. Como señala Deleuze: “Si nadie me ama es por tu culpa, si soy un fracasado es por tu culpa, si el fracasado eres tú es también tu culpa; tienes la culpa de tus desgracias y de las mías. Tenemos ante nosotros el temible poder femenino del resentimiento: sin contentarse con denunciar crímenes y criminales, desea culpables, responsables.”⁸¹ En este sentido, podemos sugerir que la maquinaria del resentimiento produce como síntoma una suerte de afección *paranoica*. Su mecanismo reclama que la percepción interior, la *interpretación* del instinto, el afecto, sea sustituida por una excitación externa y así la fórmula “yo soy malo” es deformada o transformada, por medio de la *proyección*, en esta otra radicalmente opuesta: “tú eres malo”; o en este entimema: “yo te odio, porque tú eres malo; luego, yo soy bueno incluso al odiarte”. La deformación consiste en una mutación del afecto. Esta eterna acusación proyectada hacia el afuera hace del resentimiento un estado fronterizo, lindante de la “neurosis religiosa”. El tránsito hacia el centro de ésta exigirá, pues, una exacerbación del resentimiento, una duplicación de su fuerza por el repliegue de la proyección, por *interiorización* de la culpa: pasaje hacia la “mala conciencia”.

La mala conciencia acontece en una ruptura “neurótica” poniendo al individuo en una tensión visceral entre la observación de la Ley y la busca del goce. Este quiebre tiene su origen en la *interiorización*, esto es, en la represión de los instintos puros que pulsan por ser eyectados. “Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia afuera fue quedando *inhibido*.”⁸² La mala conciencia es, entonces, una perversión morbosa. El repliegue de los instintos, el doblamiento de una fuerza que “esencialmente” es activa, deviene mediante la “inhibición” en una fuerza reactiva y *perversa*⁸³. Esta conversión de la fuerza activa, esta mutación por introyección vuelve al instinto un flujo contagioso, epidémico y enfermizo que produce permanentemente *dolor*⁸⁴. La mala conciencia, pues, es una fábrica de auto-flagelación, de crueldad masoquista, de hiperproducción de sufrimiento. Si el resentimiento proyectaba la

⁸¹ Deleuze, G., *Nietzsche...*, *Op. Cit.*, p. 168.

⁸² Nietzsche, F., *La genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 109.

⁸³ Jaques Lacan ha develado a través de las figuras de Kant y Sade cómo el perverso en su trasgresión de la prohibición no hace sino obedecer el mandato al goce.

⁸⁴ Nietzsche, F., *La genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 109.

culpa del sufrimiento propio en el otro, la mala conciencia interioriza la culpa multiplicando así el dolor. Mas la mala conciencia no es aún síntoma de una “neurosis religiosa” (es condición necesaria, pero no suficiente). Si bien se configura en una escisión neurótica, para ser “religiosa” reclama una singular interpretación del sufrimiento y una metamorfosis del sentido. Como señala Valadier, “Es claro que la religión *no crea* la enfermedad humana: no porque sea religioso el hombre, es un enfermo sino porque es un enfermo, va a buscar en la religión los medios morbosos para confrontar su enfermedad; medios equívocos en los que cree encontrar una salvación, cuando de hecho no encuentra en ellos más que una agravación del mal.”⁸⁵ ¿Quién es el intérprete y el redireccionador del sentido de estos trastornos fisiológicos y psicológicos? ¿Quién hace progresar la “mala conciencia” de su estado bruto hacia su plenitud en la “neurosis religiosa”? Un artista perverso: el *sacerdote*.

“«Yo sufro: alguien tiene que ser culpable de esto» -así piensa toda oveja enfermiza. Pero su pastor, el sacerdote ascético, le dice: “«¿Está bien, oveja mía!, alguien tiene que ser culpable de esto: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable de esto, -*tú misma eres la única culpable de ti!...*» Esto es bastante audaz, bastante falso: pero con ello se ha conseguido al menos una cosa, con ello la dirección del resentimiento, como hemos dicho, queda *cambiada*.”⁸⁶

¿Cuál es la artimaña, el artificio pergeñado por el sacerdote ascético? La “pecaminosidad”, la ilusión del *pecado* como origen del sentimiento de culpa y del sufrimiento en la existencia. “El «pecado» -pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la «mala conciencia» animal (de la crueldad vuelta hacia atrás)- ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa.”⁸⁷ El acusado no sólo es culpable, sino también, pecador; no sólo está en falta, en deuda, sino que esa deuda es, además de *odiosa*, infinita, eterna. ¿Cuál es la diferencia entre la “falta” o “deuda” (presente en el nacimiento de todas las morales⁸⁸) y el “pecado”? ¿Dónde se inscribe la

⁸⁵ Valadier, P., *Nietzsche y...*, *Op. Cit.*, p. 214.

⁸⁶ Nietzsche, F., *La genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 165.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 180.

⁸⁸ Por problemas espaciales hemos decidido omitir el origen de los conceptos de “deuda” o “falta” presentes en la conformación de la “conciencia moral”. Para una lectura al respecto, léase Valadier, P., *Nietzsche y...*,

perversión sacerdotal? Precisamente en el devenir reactivo de la deuda, en su metamorfosis como pecado. Como señala Jean-Luc Nancy:

“La falta es una trasgresión, una carencia que implica un castigo y llegado el caso una expiación. El pecado no es en principio un acto determinado (la imagen de la confesión y del recitado de los artículos ha deformado completamente nuestra percepción del pecado). El pecado no es en principio un acto, es una *condición*, y una condición original. Es únicamente por el pecado original que se obtiene el esquema completo del plan divino: creación, pecado, redención.”⁸⁹

Así, mediante el pecado otro elemento de la “neurosis religiosa” se articula en su estructura intensificándola: el “ideal ascético”.

Aún cuando el ideal ascético revista múltiples disfraces y convoque significaciones plurales transformándolo en absolutamente plástico y permeable, “expresa una voluntad”, un objetivo, una *meta*: “*el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*, la cual procura conservarse con todos los medios, y lucha por conservarse...”⁹⁰. El ideal ascético es el síntoma de una oposición inconsciente de instintos, de un combate profundo de acción y reacción fisiológica entre los impulsos sanos, activos y poderosos que desean preservar su fuerza y los impulsos enfermizos, reactivos y débiles. El ideal ascético hace soportable el resentimiento y la mala conciencia, es una argucia que no sólo permite experimentar este desdoblamiento interior sino que lo reduce, lo des-pliega. Es una trampa, una emboscada, pues si bien se propone como una sugestiva salida no hace sino “envenenar la herida”, sumergir al enfermo más adentro de la “neurosis”⁹¹. El asceta no desea más que perseverar en su ser; pero en su ascetismo, como estratagema para preservar la existencia, pulsán fuerzas reactivas, un terror inconfesable, un *horror vacui*. El ascetismo es, pues, una autocontradicción, la máscara de una voluntad que se suprime a sí misma. Nietzsche descubre:

Op. Cit., Cap. IV, pp. 183-270; Laiseca, L., *El nihilismo...*, *Op. Cit.*, Cap. III, pp. 167- 210; Deleuze, G., *Nietzsche y...*, *Op. Cit.*, Cap. IV, pp. 157-205; entre otros.

⁸⁹ Nancy, J-L., “La deconstrucción del cristianismo” en *La declusión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, Buenos Aires, La Cebra, 2008, p. 255.

⁹⁰ Nietzsche, F., *La genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 155.

⁹¹ Cf. *Ibíd.* pp. 182-184.

“[En la *ascesis*] domina un resentimiento sin igual, el resentimiento de un insaciado instinto y voluntad de poder que quisiera enseñorearse, no de algo existente en la vida, sino de la vida misma, de sus más hondas, fuertes, radicales condiciones; en ella se hace un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza; en ella la mirada se vuelve, rencorosa y páfida, contra el mismo florecimiento fisiológico [...]; en cambio, se experimenta y se *busca* un bienestar en el fracaso, la atrofia, el dolor, la desventura, lo feo, en la mengua arbitraria, en la negación de sí, en la autoflagelación, en el auto-sacrificio.”⁹²

En el deseo de “ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar” que se expresa en el ideal ascético, el resentimiento y la mala conciencia son anudados, entrecruzados. El sufrimiento y la culpa son sublimados, la existencia finalmente halla un rumbo, un *sentido*⁹³. Las fuerzas reactivas se acoplan con el nihilismo, a una *voluntad de la nada*. El ideal ascético, entonces, como artificio, como construcción maquina de salvar la voluntad, pues, como ha revelado Nietzsche, “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*...”⁹⁴. El ideal ascético se descubre como un complejo que cierra el círculo neurótico del “ser religioso”; y el cristianismo como una estructura triangular de resentimiento, mala conciencia e ideal ascético (sufrimiento, culpa y castigo o redención) que lleva a la “neurosis religiosa” a su paroxismo⁹⁵.

Definidos, entonces, los elementos de la “neurosis religiosa”... ¿qué sucede en el budismo?

3.2. Budismo: huída y retorno a la “neurosis religiosa”.

“El resentimiento -escribe Nietzsche en *Ecce homo*- constituye lo prohibido *en sí* para el enfermo – *su* mal, por desgracia también su tendencia más natural. – Esto lo comprendió aquel gran fisiólogo que fue Buda. Su «religión», a la que sería mejor calificar de *higiene*, para no mezclarla con casos tan deplorables como es el cristianismo, hacía depender su eficacia de la victoria sobre el resentimiento: liberar el alma *de él* –primer paso para curarse. «No se pone fin a la enemistad con

⁹² *Ibíd.* pp.152-153. Valadier señala que, en este sentido, operaría en el ideal ascético una pulsión de muerte, “pues detener la vida, ¿acaso es otra cosa que destruir lo que ella es?”. En Valadier, P., *Nietzsche y...*, *Op. Cit.*, p. 201.

⁹³ Cf. Nietzsche, F., *La genealogía...*, *Op. Cit.*, pp. 203-204.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 205.

⁹⁵ Cf. Nietzsche, F., *Humano...*, *Op. Cit.*, §244, p. 183.

la enemistad, sino con la amistad»; esto se encuentra al comienzo de la enseñanza de Buda –así *no* habla la moral, así habla la fisiología.”⁹⁶

Si el cristianismo, según hemos mostrado, adolece de una esclerosis de la memoria, una ausencia de elasticidad, una imposibilidad de transformar la excitabilidad externa y acoger flujos que impriman nuevas trazas mnémicas, la fisiología budista, como terapéutica de sí, está íntimamente enlazada al *olvido*. Esta plasticidad posibilita conjurar una “*réplica*”⁹⁷. El olvido, como potencia activa, no sólo “enfrenta” las fuerzas reactivas, sino que las “reproduce”, las “calca”, y en su duplicación las falsifica, la transforma, las reactiva. La impotencia, la esterilidad y frigidez, la imposibilidad de acción del resentimiento son transmutadas, devenidas fuerzas afirmadoras, excitantes de la voluntad de poder. Ahí, entonces, el origen de la *higiene* budista: ninguna huella, ningún trazo, ninguna mancha perduran, las inscripciones externas no se imprimen, no se graban en la memoria, sino que se diluyen, son absolutamente dehebles⁹⁸; ahí, también, su *dietética*: todo se digiere y se eyecta. Si el cristianismo padece un trastorno digestivo, “es comparable a un dispéptico”⁹⁹, el budismo descompone con una “«objetividad» demasiado grande (es decir, una debilitación del interés individual, una pérdida del centro de gravedad, del «egoísmo»)”¹⁰⁰ y, finalmente, expulsa, o mejor *escupe*¹⁰¹. Así, nada lo envenena, nada lo enferma; su olvido es el signo de una salud vigorosa, exuberante, permeable al exceso, a la sobreabundancia; posee, dice Nietzsche, una “excitabilidad y una capacidad desmesuradas para el dolor”¹⁰². La doctrina del Buddha y la filosofía de Nietzsche se tocarían en esta experiencia trágica, que oscila entre la enfermedad y la salud, de hundirse en el devenir de la existencia transformando el sufrimiento en una terapéutica psicológica, fisiológica y medicinal de sí. “En la doctrina de Buda el egoísmo se convierte en deber: el «una sola cosa es necesaria», el «cómo te liberas *tú* del sufrimiento» regula y limitan la dieta espiritual

⁹⁶ Nietzsche, F., *Ecce...*, *Op. Cit.*, p. 34.

⁹⁷ Cf. Deleuze, G., *Nietzsche y...*, *Op. Cit.*, p. 157.

⁹⁸ Cf. el cuerpo “neurótico” entramado como un “palimpsesto” de escrituras superpuestas que pervierten los impulsos primigenios, activos, dionisíacos.

⁹⁹ Nietzsche, F., *Genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 76.

¹⁰⁰ Nietzsche, F., *El Anticristo*, *Op. Cit.*, p. 51.

¹⁰¹ La imagen del pastor en *De la visión y el enigma del Zaratustra* es reveladora.

¹⁰² Nietzsche, F., *El Anticristo*, *Op. Cit.*, p. 53.

entera.”¹⁰³ Nietzsche descubre en el budismo una marca de su filosofía: el “egoísmo” como experiencia interior que sucede al derrumbe, forzoso o espontáneo, de un principio (Dios, Verdad, Bien), a la retirada de una presencia heterogénea. “Alcanzada la perfección de la vieja moral –clama Nietzsche -, ansié el egoísmo.”¹⁰⁴

El egoísmo enfrenta a la ausencia de la divinidad, a la realidad del sentido fugado y a la presencia del vacío, develando lo ominoso, lo abyecto de la existencia, la “terrible verdad” (rasgos del *nihilismo*¹⁰⁵); pero, por otro lado, es una suerte de regresión narcisista que hace soportable la vida en su plena mostración, en toda su obscenidad, en sus efusiones y sus fuerzas dionisiacas. El egoísmo es, en este sentido, el envés del olvido, goznes de una ética bifronte.

“Como MEDIO de esta libertad de espíritu, entendí el egoísmo como algo necesario para no resultar engullido por las cosas; como vínculo y apoyo. Aquella consumación de la moralidad es sólo posible en un yo en la medida en que se comporta como ser vivo, configurando, deseando, creando, y en la medida en que se resiste en cada momento a diluirse en las cosas, el yo conserva la fuerza de acoger y asumir dentro de sí mismo, una lucha de contrarios, algo inacabado, incompleto, ningún estado...”¹⁰⁶

En este sentido, Nietzsche percibe en el budismo esta misma experiencia, esta misma (diet)ética del sufrimiento. El egoísmo y el olvido (rasgos que componen la fisonomía del *niño* en Zarathustra¹⁰⁷), devienen antídotos para el resentimiento. En el mandato budista de «cómo te liberas *tú* del sufrimiento», en el que ciertamente no pulsa un “imperativo categórico” sino un entramado perfecto de psicología, fisiología y medicina, resuenan las palabras de Zarathustra: “¿Puedes prescribirte a ti mismo tu bien y tu mal, y suspender tu voluntad por encima de ti como la ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley?”¹⁰⁸ Devenir víctima, juez y vengador de la propia ley, perverso y verdugo a la vez, significa hacer desaparecer al Otro como culpable; no hay *proyección* de culpas, eternas

¹⁰³ *Ibid.*, p. 51.

¹⁰⁴ FP. (1882-1885), 1[41], p. 34.

¹⁰⁵ “*Nihilismo*: falta la meta; falta la respuesta al «¿por qué?» ¿qué significa nihilismo? –que los valores supremos se desvalorizan.” FP. (1885-1889), 9[35], p. 241.

¹⁰⁶ FP. (1882-1885), 1[42], p. 34.

¹⁰⁷ Cf. Nietzsche, F., *Así habló... Op. Cit.*, p. 51.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 102.

acusaciones sublimadas. En el budismo, el sufrimiento es una fuerza reactiva que debe ser transmutada, metamorfoseada en activa; encierra al hombre en el laberinto, *es* el laberinto, pero también el hilo de Ariadna. De este modo, Nietzsche percibe en el budismo la interpretación del sufrimiento no como “la culpa de alguien”, sino como el estuario que presagia la “liberación” (será, precisamente, el sentido de esta “liberación”, del *nirvāṇa* lo que los separará definitivamente). Desde esta primera perspectiva, el budismo dirá Nietzsche “está, hablando en mi lenguaje, *más allá* del bien y del mal.”¹⁰⁹

El budismo no sólo escapa a la “paranoia” como síntoma del resentimiento, sino también, a la “neurosis” que configura la mala conciencia. “El budismo -escribe Nietzsche - es la única religión auténticamente *positivista* que la historia nos muestra [...], el budismo no dice ya «lucha contra el pecado», sino dando totalmente razón a la realidad, «lucha contra el *sufrimiento*»”¹¹⁰ Esta exégesis nietzscheana tiene múltiples aristas. Hemos mostrado cómo la proyección de la *culpa* es interiorizada e inhibida por la mala conciencia; y cómo el *pecado* no es sino una interpretación, una perversión de esta introyección pergeñada por el sacerdote ascético que operaba como fábrica inmunda de multiplicación del sufrimiento. Así, el resentimiento, si bien no pertenecía plenamente a la “neurosis religiosa”, era un estado liminal y crucial para su constitución. Esta escisión, esta ruptura interna y devenir reactivo de los impulsos sucedía, entonces, por la aparición del fantasma, de la pecaminosidad. En este sentido, el budismo suspendiéndose, como hemos propuesto, sobre una ética de olvido y egoísmo, ausente de resentimiento y culpa, sobre una perspectiva “trágica” del sufrimiento como estructura de la existencia y recortándose desde una dimensión extramoral, se sustrae a la “neurosis religiosa” como síntoma que revela una mala conciencia. “No tiene ya necesidad de volver *decente*, mediante la interpretación del pecado, su sufrimiento, su capacidad de dolor, -dice meramente lo que piensa: «yo sufro»”¹¹¹. No busca un sentido externo del sufrimiento, no pretende significados; no cae, por esto, en la coartada más artera de la búsqueda del momento en que el camino se torció (la caída en el cristianismo). “El budismo –señala Nietzsche – es cien veces más realista

¹⁰⁹ *Ibíd.*, p. 50. También en *Genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 171. En efecto, la ausencia de resentimiento significará la ausencia de conceptos morales como “malvado” (*schlecht*) y “bueno” (*gut*), juicios de una moral de esclavos. Cf. Tratado primero de la *Genealogía de la moral*.

¹¹⁰ Nietzsche, F., *El Anticristo*, *Op. Cit.*, p. 50.

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 54

que el cristianismo, -lleva en su cuerpo la herencia de un planteamiento objetivo y frío de los problemas, viene *después* de un movimiento filosófico que había durado unos cien años, cuando él llega el concepto «Dios» está ya eliminado.”¹¹² Y, sin embargo, Nietzsche devela, acaso en una contradicción desenfadada, con un giro quizá inesperado, que cristianismo y budismo “están unidos entre sí en cuanto religiones nihilistas, -son religiones de *décadence*...”¹¹³. En efecto, si por un lado el budismo se fuga de la “neurosis religiosa” por la ausencia de resentimiento y mala conciencia, por otro retorna a ella, se hunde espontánea y deliberadamente en esta afección patológica, mediante una ficción, un ardid, un ideal ascético nihilista: el *nirvāṇa* .

El *nihilismo* produce una fractura, una hendidura o desgarramiento de la existencia. Más aún, la existencia deviene esa desgarradura desgarrante, no acontece sino la presencia desgarradora de la *nada*. “Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que *no* debería ser, y, respecto del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el pathos del «en vano» es el pathos del nihilista –al mismo tiempo, en cuanto pathos, una *inconsecuencia del nihilista*.”¹¹⁴ El nihilismo desdobra a la vida oponiendo una ficción. La existencia, entonces, se vuelve irreal, un simulacro infame. “¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse*, mediante una *mentira*, de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad *fracasada*... La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias: tal preponderancia ofrece, sin embargo la *fórmula* de la *décadence*...”¹¹⁵ El nihilismo, entonces, es un retroceso fisiológico, una sublevación de las fuerzas reactivas, una subversión de los impulsos¹¹⁶ que en su imposibilidad de re-activarse proyectan una imagen invertida, un mundo suprasensible. En el nihilismo, no obstante, siempre pulsa una voluntad: la negación, entonces, como cualidad o expresión de la voluntad de poder. Mas el nihilismo reviste diferentes matices, sintomatologías ambivalentes. Aun cuando soporta la

¹¹² *Ibid.* p. 50.

¹¹³ *Ibid.* p. 50.

¹¹⁴ FP. (1885-1889), 9[60], p. 250.

¹¹⁵ Nietzsche, F., *El Anticristo...*, *Op. Cit.*, p. 45.

¹¹⁶ Recordemos que Nietzsche toma el concepto de “*décadence*” del novelista y ensayista Paul Bourget, quien describía la “*decadencia*”, en líneas generales, como una anarquía y fragmentación de las partes pertenecientes a un todo orgánico (Estado, sociedad, etc.).

existencia sólo en su cariz reactivo, desde la perspectiva de la nada, esta voluntad puede manifestarse de modos ambiguos. El nihilismo puede devenir *activo* o *pasivo*. El primer sentido (como hemos mostrado en relación con el Prometeo de *El nacimiento de la tragedia*) puede ser un signo de poder. Las fuerzas reactivas, estimuladas por la voluntad de nada, alcanzan su máximo de fortaleza como fuerzas de destrucción, catastróficas, caóticas; pero perseveran en su negatividad, en la impotencia para inscribir un sentido, una meta, un ¿por qué? El sentido pasivo del nihilismo revela un descenso de poder, un deseo de supresión, un deseo (schopenhaueriano-budista) de apagar todo deseo, de anular la voluntad y desfallecer pasivamente. Tiene, en la filosofía nietzscheana, su expresión consumada en el budismo. “Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no *ataca*: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo pasivo.”¹¹⁷ La “nada” como voluntad se descubre en la doctrina del Buddha: no sólo se hace del budismo la mascarada de una voluntad de nada, un quietismo, una pasividad nihilista, sino que el *nirvāṇa* deviene mera extinción, aniquilamiento, caída en el no-ser. Arrastrando un “error” metafísico desde *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche parece haber caído en este embrollo seducido por la sugestiva lectura de Schopenhauer y, como mostraremos luego, de Herman Oldenberg.

El *nirvāṇa*, como ideal ascético del budismo expresaría, según Nietzsche, la negación nihilista de la existencia, un deseo inconsciente de muerte, de hundimiento en la nada¹¹⁸; otra configuración, otra metáfora, otro pliegue. El nirvana sería en el budismo, lo que Dios en el cristianismo: artificios absurdos, salidas exangües, delirios transmundanos que intensifican el nihilismo. “Sufrimiento fue –clama el *Zarathustra* de Nietzsche -, e incapacidad, -lo que creó a todos los trasmundanos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos. Fatiga, que de *un solo* salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundos.”¹¹⁹ Así, la (diet)ética budista y su salud exuberante, voluptuosa, permeable a un exceso de sufrimiento, de dolor, de crueldad; su terapéutica, su *higiene*, su fisiología, no son, en este sentido, excitantes de la “voluntad de poder”, *réplicas* de re-activación, de transmutación de las fuerzas reactivas

¹¹⁷ FP. (1885-1889), 9[35], p. 242.

¹¹⁸ Cf. Nietzsche, F., *La genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 118.

¹¹⁹ Nietzsche, F., *Así habló...*, *Op. Cit.*, p. 57.

en potencias plásticas y versátiles, afirmadoras del devenir y del ritmo siempre líquido de la existencia sino, por el contrario, tecnologías que aún no produciendo resentimiento y mala conciencia impelen a fundirse con la nada, es decir, a extirpar el deseo, reprimir los impulsos, excluir el cuerpo. Como muestra Freny Mistry, Nietzsche no rechaza, pues, la doctrina fundamental budista de que la existencia es sufrimiento, sino su ética de eliminación del sufrimiento como objetivo de la existencia¹²⁰, rechazo fundado en un prejuicio, en una deformación. En este sentido, como devela también el autor, su exégesis sobre esta doctrina se anuda con la realizada por Karl Friedrich Koeppen. En *Die Religion des Buddha*, escribía:

“La ética del Buda es *negativa*: es, como frecuentemente ha sido enfatizado, una moralidad de renuncia y autoabnegación, no de esfuerzo y creación; enseña el sufrimiento y resistencia, no acción y trabajo... Puede, como cualquier otra ética monástica, sólo relajar y agotar, paralizar y debilitar en la instancia final. En particular (y es quizá su peor aspecto) es políticamente esclavizante. Reclamar la resistencia del paciente de cada sufrimiento, injusticia, tratamiento de enfermedad, en prohibir la resistencia a la injusticia y violencia... Además, es esencialmente negativa porque es ultramundana y trascendente y porque el mundo real, la tierra con lo que ella soporta no es de valor para ésta. Todos los grandes intereses y preguntas terrenales y seculares (nacionales, políticas, sociales y humanas) yacen lejos de ésta y sostienen su significado en cuanto a que ellos pueden ser usados para guiar el alma al otro mundo de cognición y liberación... Por la misma razón, esencialmente por su ultramundaneidad y abstracción ascética de la realidad, el budismo producía en el corazón de sus creyentes un vacío semejante al de la piedad, por la cual, análogamente, el mundo es sólo una cosa de corrupción, pecado y muerte...”¹²¹

La doctrina budista realiza una inversión, una transformación radical: “Transmutación de «Dios es la verdad» en la fanática creencia «todo es falso»”¹²². La realidad es falseada, vaciada, no es sino un espectáculo ausente de sentido y significado, pura apariencia. Y sobre esta doctrina “ontológica” no puede suspenderse, ni conjurarse,

¹²⁰ Mistry, F., *Nietzsche und...*, *Op. Cit.*, p. 116. También hay una influencia fundamental del libro de Herman Oldenberg, “Buda, su vida, su obra, su comunidad”, quien hace una lectura sin precedentes en la empresa orientalista occidental. Este texto lo analizaremos brevemente en la segunda parte del trabajo, particularmente en el apartado titulado “Nirvana: ¿“ideal ascético”? La miopía nietzscheana”, p. 47 y ss.

¹²¹ Citado en *Ibid.*, p. 113. La traducción es nuestra.

¹²² FP. (1885-1889), 2[127], p. 115.

según Nietzsche, más que una ética de la negación, del sacrificio y marginación del cuerpo, una ética de inhibición de los instintos, de la represión del deseo y la voluntad. Una ética configurada puramente por fuerzas reactivas, por una *voluntad de nada* que se expresa en el *nirvāṇa* como ideal ascético. En este sentido, el budismo retorna a la “neurosis religiosa”, escindiendo el cuerpo y la vida. Así, dice Nietzsche: “Yo podría llegar a ser el Buda de Europa: lo que sería claramente la contrapartida al indio”¹²³.

En este punto máximo de la “destrucción” nietzscheana, en la cumbre última de su crítica, una genealogía-hermenéutica del budismo se vuelve no sólo imprescindible sino inexorable, no sólo deliberada sino inevitable.

II. Buddha en diálogo con Nietzsche. Una lectura genealógica-hermenéutica.

Toda religión es un misterio del orden de lo sagrado, lo desconocido, donde sólo hay silencio y apertura de un vacío. El exégeta se constituye, entonces, en una experiencia trágica y solitaria de desentrañamiento; siempre trasgresor y sacrílego, este revelador de enigmas se inscribe en la paradoja, acaso el escándalo, de poner en lenguaje lo que no sólo es inefable, sino también inconfesable. Tal es la experiencia del místico, su desafío, su tentación, para pensar lo Absoluto cuando las palabras lo abandonan.

Hasta el siglo VI a.C. en la India¹²⁴, el brahmanismo, pensamiento religioso que surge de la especulación teológica y litúrgica de los brahmanes (“sacerdotes”) sobre escrituras sagradas cuyo origen se pierde en la niebla del tiempo¹²⁵, concebía la existencia desde una ruptura ontológica, una cesura metafísica: *Brahman*, lo Absoluto, el “Yo” universal y el *ātman*, el “sí mismo” individual, superficial, personal y, no obstante,

¹²³ FP. (1882-1885), 4[2], p. 91.

¹²⁴ El período védico se extiende, aproximadamente, desde el año 2500 hasta el 500 a.C.

¹²⁵ Estas escrituras eran, principalmente, los *Vedas*, esto es, “conocimiento divino” compuestos por cuatro partes: *Rig-Veda* (conocimiento de Himnos), *Sama-Veda* (conocimiento de Cantos), *Yajur-Veda* (conocimiento de la liturgia) y *Atharva-Veda* (conocimiento de Magia); y los *Brahmanas*, textos que no poseen un profundo contenido doctrinal sino un carácter práctico sobre la liturgia y los rituales sacrificiales. Fueron escritos entre 1200 y 800 a.C.; y, finalmente, las *Upanishads* (*Upa*, cerca; *ni*, con devoción; *sad*, sentarse), denominadas también *Vedānta* (consumación de los Vedas), que son el despliegue metafísico de los Vedas. Su origen se remonta antes del s. VI a. C.

esencialmente idéntico a *Brahman*¹²⁶. El descubrimiento de esta identidad, sostenía el brahmanismo, sucede cuando *Maya*, el velo hacedor de ilusiones, es rasgado o descorrido consumándose esta amalgama en una suerte de simbolismo erótico, en un raptó frenético, en un extravío. Así, teología y autología, mística y psicología son dos planos que develan un mismo enigma: “¿quién soy yo?”... *tat tvam asi*: “Eso eres tú”. La revelación de este oxímoron que no es tal, de la reciprocidad entre la unidad eterna y la multiplicidad artificial, la experiencia de la totalidad como “la sal disuelta en el agua”, descubre el sendero upanishádico de salvación: *aham Brahma asmi*: “yo soy *Brahman*”. Luego, el silencio espantoso, la soledad tenebrosa. “*Neti, neti*” susurran las Upanishads: “ni así, ni así”, el límite de todo lenguaje...

Lo sagrado, entonces, excede revelando una abertura, un insondable vacío en el que el yo se fragmenta y desaparece y las palabras se derraman indefinidamente. Lo Absoluto es una región sin retorno, un lugar prohibido del que es imposible regresar, un desierto que presagia la muerte del sujeto. No obstante, los brahmanes, intérpretes de signos impenetrables, en su deseo de develar el misterio (*Brahman*) se ensimismaron en trivialidades metafísicas, en los meandros escabrosos de la teología, olvidando el verdadero enigma: ¿tiene sentido la existencia? En este marco histórico, el Buddha profesa el *dhamma* (la Doctrina).

1. La terrible verdad del “deseo”: la existencia se “estructura” como *dukkha*. Convergencias y discordancias.

En su primer discurso denominado “La Puesta en Marcha de la Rueda de la Ley” Buddha proclama:

“Hay dos extremos que no debe seguir aquel que ha partido: por un lado, la devoción habitual a las pasiones, a los placeres de las cosas sensuales, camino pagano y bajo (de búsqueda de satisfacciones), innoble, nada provechoso, sólo apto para aquellos que se inclinan por las cosas terrenales; y por otro lado, la devoción habitual a la propia mortificación, la cual es dolorosa, innoble e inútil. Existe un Sendero Medio, descubierto por el Tathagata, sendero que abre los ojos

¹²⁶ El término *ātman* no debe traducirse por “yo” sino como una partícula gramatical reflexiva. Su etimología remite a la raíz *át-* que significa “respirar”, también “moverse”.

y otorga comprensión, que lleva a la paz, al discernimiento, a la más alta sabiduría, al *Nirvana*. Verdaderamente, ¡es éste el Noble Óctuple Sendero!, es decir, miras correctas, aspiraciones correctas, lenguaje correcto, conducta correcta, modo de vida correcto, empeño correcto, atención correcta y éxtasis correcto.

Ahora, ésta es la Noble Verdad respecto del sufrimiento [*dukkha*]. El nacimiento está acompañado por el dolor, la vejez es dolorosa, la enfermedad es dolorosa, la muerte también lo es. La unión con lo desagradable es dolorosa y dolorosa es la separación de lo agradable; y cualquier deseo no satisfecho es asimismo doloroso. Brevemente: los cinco concomitantes del apego (es decir, las condiciones de la individualidad) son dolorosos.

Ahora, ésta es la Noble Verdad respecto del origen del sufrimiento [*dukkha*]: ¡verdaderamente! La sed insaciable [*tanhā*] es la causa de la renovación de las transformaciones, la que se ve acompañada por deleites sensoriales y busca su satisfacción, aquí o allá; es decir, el deseo vehemente [*tanhā*] de convertirse en algo (o de vivir), y el anhelo de prosperidad.

Ahora, ésta es la Noble Verdad respecto de la desaparición del sufrimiento [*dukkha*]. ¡Verdaderamente! Es el ir más allá, de manera que no quede ninguna pasión, el desistir, el desembarazarse, el emanciparse, no abrigar más esa insaciable sed.

Ahora, ésta es la Noble Verdad respecto del camino que lleva a la desaparición del sufrimiento [*dukkha*]. ¡Verdaderamente! Es este el Noble Óctuple Sendero, es decir: miras correctas, aspiraciones correctas, lenguaje correcto, conducta correcta, modo de vida correcto, empeño correcto, atención correcta y éxtasis correcto.”¹²⁷

Buddha, como Nietzsche¹²⁸, elabora una *sintomatología*, busca el significado profundo, interpreta los “fenómenos” como manifestaciones de fuerzas subrepticias, para “retornar”, o mejor, experimentar (puesto que no hay nada a lo cual regresar, primera diferencia con el hinduismo) un estado de completa salud. Su sintomatología, entonces, se enlaza con una medicina, una terapia, una *ascesis*, no en tanto tecnología de marginación del cuerpo y represión de los impulsos sino en cuanto “gimnasia”, un ejercicio *en la realidad* de sí sobre sí mismo, una transformación de sí sobre sí mismo que “termina” en el descubrimiento de la “verdad” (como veremos más adelante, particularmente sobre el *nirvāna*, esa verdad no significa nada, pero no por ello es in-significante). En este sentido, si la “neurosis religiosa” se definía como un estado patológico, síntoma de una escisión fisiológica producida por

¹²⁷ Citado en Coomaraswamy, A. K., *Buddha y el evangelio del budismo*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 53.

¹²⁸ Para confrontar ambas “sintomatologías” remítase al capítulo ““Neurosis trágica” vs. “neurosis religiosa”. El cuerpo como instancia originaria”, p. 18.

censuras e inhibiciones sobre los impulsos, por la exclusión del cuerpo, superficie preferida del masoquista piadoso y del sádico religioso, la doctrina budista del “Sendero Medio” provoca la primera ruptura con esta enfermedad (construida, recordemos, por fuerzas externas: el sacerdote).

La historia del Buddha, su novela biográfica que oscila entre la literatura y la realidad, es reveladora. Su deseo de resolver el enigma de la existencia, el significado oculto, lo sedujo primero a estudiar con dos maestros anacoretas: Ālāra Kālāma que predicaba la perseverancia en la “esfera de la nada” (*ākiñcaññāyatana*), y Uddaka Rāmaputta que proclamaba la permanencia en la “esfera de ni percepción ni de no percepción” (*nevasaññā-nāsaññāyatana*). Estas prácticas no sólo proponían un raptó meditativo hacia el ser profundo, sino también una expulsión del cuerpo y una anulación del mundo mediante técnicas de disciplina mental. Sin embargo, Buddha termina por descubrir: “Esta enseñanza no conduce al desengaño, al desapasionamiento, a la cesación, al apaciguamiento, al conocimiento superior, a la iluminación, al *Nibbāna* [...] Monjes, decepcionado y desengañado con esta enseñanza me marché.”¹²⁹. Estos maestros yoguis habían convertido estos estados, meros lugares de descanso, en el final del camino; habían olvidado que el “final” del viaje es la Iluminación.¹³⁰ Así, Buddha se somete, luego, a la austeridad extrema, la mortificación del cuerpo, el martirio de la carne (ayunos excesivos, suspensión de la respiración). “Con tales penitencias soportadas durante un tiempo- decían al Buddha unos sabios venerables- por las más altas, alcanzan el cielo, y por las inferiores, un fruto favorable en el reino de los hombres; por medio del dolor, llegan por fin a la felicidad, pues el dolor, dicen, es la raíz del mérito.”¹³¹ No obstante, habiendo reprimido sus más humanos (“muy humanos”) impulsos, destruido su cuerpo hasta el límite de lo posible, la frontera con la muerte, Buddha abandona esta ascética morbosa¹³². Cuando un discípulo

¹²⁹ *Majjhima Nikāya*, Barcelona, Kairós, 1999, p. 10.

¹³⁰ En efecto, éstas son apenas dos de las ocho abstracciones (*jhāna*) de meditación de la serenidad (*samatha*) conformadas por cuatro abstracciones materiales (*rūpa jhāna*) y cuatro abstracciones inmatrimales (*arūpa jhāna*). Ver “Sermón sobre la erradicación” en *Majjhima Nikāya*, pp. 80-86.

¹³¹ Citado en Comaraswamy, A. K., *Buddha y...*, *Op. Cit.*, p. 26.

¹³² Una escena de la película *Little Buddha* (“Pequeño Buda”) dirigida por Bernardo Bertolucci en 1993 es más que elocuente. En plena práctica extrema de austeridad, Siddharta Gautama (ése era su nombre antes de haber “alcanzado” la Iluminación) escucha a un músico en una pequeña embarcación predicar una enseñanza

del jainismo, Saccaka, reclama al Iluminado no “cultivar el cuerpo”, esto es para la doctrina jaina no flagelar la carne, torturarla, sacrificarla, el Maestro le revela:

“aquellos ascetas y brahmines que, aún viviendo con cuerpos y mentes retirados de los placeres de los sentidos, no han renunciado y sosegado íntegramente en su interior el deseo impulsivo, obsesivo, obnubilado, ansioso y ardiente por los placeres de los sentidos, aunque sientan dolores penetrantes y punzantes provocados por el esfuerzo están incapacitados para el conocimiento y la visión, la más elevada iluminación.”¹³³

El budismo rompe con estas filosofías de renunciamiento del mundo y de huida de la existencia, metafísicas escatológicas en las que opera una “pulsión de muerte”. El hinduismo se inscribe en un desajuste originario entre el mundo y el individuo, de tal modo que aquél se experiencia como fondo, vacío, abismo. Se construye, así, una hermenéutica de la fuga, un extrañamiento delirante de la realidad: si el mundo *duele*, el gozo debe estar en un plano aparte, postrero y divino; y esta retirada, esta escapatoria “proyectada” no es sino un retorno a la Fuente, una destrucción del estado presente para recuperar la plenitud primitiva (tal es el sentido de *moksha*, la “reabsorción” del santo hindú en la unidad Absoluta, diferente, como mostraremos, del *nirvāṇa* budista). La pulsión de “regresión” (de muerte) que se experiencia como un deseo de cicatrizar la desgarradura ontológica-cósmica, estaría en el fondo de todos los ascetismos extremos. Como escribe Daisaku Ikeda:

“Este tipo de austeridades, en sánscrito, reciben el nombre de *tapas*, que, literalmente, quiere decir “calor”. Esta voz se refería, originariamente, a la práctica de sentarse o quedarse de pie bajo el sol abrasador, desnudo, hasta que la carne se ampollaba y se lesionaba a raíz de las quemaduras. [...] se creía que el cuerpo era impuro, en oposición al espíritu, que era el sitio de la pureza. Por lo tanto, el espíritu sólo podía adquirir una paz equivalente a la emancipación una vez que se mortificaba la

a sus discípulos: “Si tensan la cuerda demasiado, ésta se romperá; pero si la dejan demasiado floja, no sonará”. Ésta es la metáfora más clara, acaso una sinécdoque del Sendero Medio budista.

¹³³ *Majjhima Nikāya*, p. 23. El “cultivo del cuerpo” es absolutamente diferente en el budismo con respecto al jainismo. Como señalan Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea: “En el budismo, la concepción integral del hombre como unidad psicofísica y una evaluación de lo corpóreo como inseparable y dependiente de lo mental, hacen del cuerpo un compañero de viaje imprescindible y una ayuda que hay que cuidar para la práctica del camino espiritual. Esta actitud positiva ante lo corporal, hizo que el Buddha y sus discípulos fueran acusados en ocasiones de llevar una vida poco austera o, como en este texto, de dedicarse únicamente a cultivar la mente.” En *Íbid.* Nota 39, p. 21.

carne. De tal suerte, estas austeridades eran vistas como un método útil en la búsqueda de la iluminación...»¹³⁴

Es imposible, entonces, vislumbrar las diferencias (sutiles) con el hinduismo, los quiebres religiosos-filosóficos con respecto a la tradición, la *inversión* que significará finalmente el “Sendero Medio”, sin antes desentrañar cómo se “estructura” la existencia para el budismo (estructura no estática, sino dinámica, puramente fluctuante), qué vacilaciones y desplazamientos produce en ciertos conceptos y develar qué ontología envuelven estas trasgresiones (incluso, preguntar si “hay” algo como una ontología). Nos deslizaremos, pues, sobre dos conceptos nodales que articulan las Nobles Verdades, nudos fundamentales donde se trenzan otras experiencias y revelaciones de la doctrina budista: *dukkha* (“sufrimiento”) y *taṇhā* (“sed, deseo”).¹³⁵ Una genealogía de estos conceptos no sólo nos permitirá descubrir trazos específicos de ruptura con el brahmanismo (aunque no sea este nuestro objetivo, será inevitable), sino desajustes con la “imagen” del budismo *de Nietzsche*, reconstruir ciertos agujeros y densidades opacas, como también umbrales de concordancia, zonas de contacto.

El budismo estructura la existencia como “*dukkha*” que según su significado más superficial dice “sufrimiento”. No obstante, *dukkha* se compone de una polisemia, una multiplicidad semántica. Como señala Walpola Rahula: “*dukkha* comprende un significado profundamente filosófico y connota sentidos mucho más latos. [...] tiene ciertamente la acepción común de “sufrimiento”, pero implica, además, ideas más profundas tales como “imperfeción”, “impermanencia”, “vacuidad”, “insustancialidad”.”¹³⁶ Podríamos pensar que el problema está en la traducción, en ese deseo entre profanador e imposible (incluso de traición geopolítica) que pretende transportar violentamente una lengua a otra, sin pérdida, sin residuos, pero que en el trasplante la sustancia de *eso* que deseaba insertarse ya no es la misma. Sin embargo, no es la traducción, ni el lenguaje los que no pueden “decir”, los que no pueden nombrar, sino que la falta está en el mundo, es éste el que no logra encerrar la

¹³⁴ Ikeda, D., *El Buda viviente*, Buenos Aires, Booket, 2006, p. 64.

¹³⁵ Por limitaciones espaciales nos es imposible analizar una de las más importantes doctrinas éticas del budismo: el Noble Óctuple Sendero. Para una lectura sobre este punto, léase los siguientes discursos del Buddha: “Sermón sobre los cuarenta grandes factores”, “Sermón en el que se exponen las verdades” (pp.186-187) en *Majjhima Nikāya, Op. Cit.*, pp. 42-48 y pp. 186-187 respectivamente.

¹³⁶ Rahula, W., *Lo que el Buddha enseñó*, Kier, Buenos Aires, 1996, pp. 36-37.

multiplicidad de significados, el exceso de sentido que encierra *dukkha*. Nuevo giro lingüístico: el lenguaje no revela la “cosa” porque la “cosa” no es nada comparado con su nombre; en el nombre hay mucho más de lo que el mundo es capaz de soportar.

La existencia es *dukkha* no sólo porque exista el sufrimiento en su sentido “subjetivo” (*dukkha-dukkha*, “sufrimiento” ordinario), sino porque “todo lo impermanente es *dukkha* (ya *annicam tam dukkham*)”. El sufrimiento surge por el deseo de lo que permanentemente se diluye, se desvanece (*viparana-dukkha*). El deseo es inevitablemente *nostálgico* y melancólico, una experiencia triste por el objeto amado, siempre perdido e indefinible. Buddha descubre el fracaso originario de la búsqueda: todo está en perpetua sucesión, es inasible como el instante, habita el tiempo como su propia negación. El objeto de deseo no es sino una metáfora, y el sufrimiento surge por olvidar su carácter metafórico, olvidar que “eso” es pura “apariencia”. “Monjes –devela el Buddha-, las características de lo condicionado (la existencia) son tres. ¿Cuáles? Su origen es aparente, su desaparición es aparente y el cambio mientras persiste es aparente. Estas son las tres marcas de lo condicionado”.¹³⁷ Todo es sufrimiento, todo duele, pues todo está desintegrándose, más aún, todo *es* desintegración, evaporación, muerte y nacimiento. Así *dukkha* se desliza hacia un plano ya no psicológico, ni existencial, sino ontológico. Como el dios Brahma del hinduismo que manifiesta y disuelve universos sucesivamente en cada respiración, en el budismo nada escapa a la impermanencia (*annica*).

¿Qué significa, entonces, *annica*? Es una de las “tres marcas” (*tilakkhana*) de la existencia (*bhava*), su transitoriedad, su permanente transformación, su inexorable fluir. *Annica* es el devenir (*bhava*) más absoluto, y en tanto devenir, es la existencia misma (decir que la existencia es devenir es caer en una ingenua tautología). Estamos ante un punto ontológico fundamental, quizá ante la catástrofe de la ontología. En *El extremismo de la filosofía oriental*, Vicente Fatone señala en este sentido una “meontología” en la filosofía de Oriente¹³⁸, un pensamiento de lo inexistente. Sin embargo, más que una “meontología”, lo cual estaríamos bordeando peligrosamente el plano de la metafísica, el budismo descubre una ontología propulsada por su propia negatividad inherente, un movimiento permanente,

¹³⁷ *Angutara Nikaya*, Madrid, Edaf, 1999, p. 58.

¹³⁸ Cf. Fatone, V., “El extremismo de la filosofía oriental” en *Extremismo y “nihilismo” en la filosofía oriental*, Bahía Blanca, 17grises, 2010.

vertiginoso, incesante de mutación y volatilización. *Annica* no niega existencialmente la realidad, sino su temporalidad; *annica* es una “marca” de tiempo: no dice “nada es”, sino “todo desaparece”, “todo *es* desapareciendo”. Esto no significa no hacer nada porque todo está muerto (concepción nietzscheana-schopenhaueriana del budismo como quietismo, nihilismo pasivo); por el contrario, el budismo nos derrama en algo así como un “momento místico”, en el instante privilegiado, experiencia del presente donde convergen el pasado y el futuro.¹³⁹ Dice Buddha:

“Que nadie persiga el pasado/ ni viva esperando el futuro;/ porque el pasado ya no es/ y el futuro aún está por ser./ Lo que hay que ver cabalmente/ es lo que ahora surge a cada momento./ Sabido esto, perseverad/ invencibles e imperturbables. / Hoy hay que hacer el esfuerzo,/ ¿quién sabe si mañana no llega la muerte?/ Con el señor de la muerte y sus grandes huestes no se pacta,/ pero al que así persevera/ fervoroso día y noche,/ a ése el sabio pacífico/ le llama el solitario feliz.”¹⁴⁰

La “impermanencia”, virando hacia la definición de la “neurosis religiosa”, sería la imposibilidad de la “esclerosis” de la memoria, de la petrificación de las trazas mnémicas, es lo que posibilitaría el olvido, la plasticidad para sumergirse en el ritmo espontáneo, líquido, múltiple de la existencia. En *annica* se hace transparente la ausencia de “resentimiento” y “mala conciencia”, la *higiene* budista y la dietética del sufrimiento vislumbrada por Nietzsche.

Ahora bien, Buddha instauro otra catástrofe ontológica: si todo es *annica*, si todo es devenir, “yo”, protagonista y público de este espectáculo universal, también soy una corriente, *esa* corriente; mi propio “yo” se diluye en los pulsos y texturas de ese devenir.

“La forma material, monjes, es impermanente, la sensación es impermanente, la percepción es impermanente, las composiciones mentales son impermanentes, la conciencia es impermanente. La forma material, monjes, es insubstancial, la sensación es insubstancial, la percepción es

¹³⁹ Apenas un atisbo, una insinuación: aún cuando el “Eterno Retorno” de Nietzsche y las doctrinas del “*samsāra*” y “*kamma*” de Buddha (tópicos nodales que nos es imposible analizar) son diferentes en su formulación (recordemos que en su *Zarathustra*, Nietzsche escribe en una de las canciones más extáticas: “¿Esto era- la vida?” quiero decirle yo a la muerte. ‘¡Bien! ¡Otra vez!’”; mientras que el budismo predica no retornar a la “existencia” (luego veremos a qué existencia se refiere)), no obstante, se anudan en un punto: el instante como momento exorbitante, crucial, imperioso.

¹⁴⁰ *Majjhima Nikāya*, p. 149.

insubstancial, las composiciones mentales son insubstanciales, la conciencia es insubstancial. Todo lo compuesto es impermanente, todo es insubstancial.”¹⁴¹

Experiencia del *anatta*: no-alma, no-yo, no-sustancia. Esto (otra vez) no significa una negación, un nihilismo existencial del “si-mismo”; pero tampoco la existencia de una realidad metafísica, un sujeto, un yo. El “Sendero Medio” budista rechaza los dos extremos: el *śāśvatavāda* (eternalismo) y el *ucchedavāda* (nihilismo)¹⁴². Lo que el Buddha revela es quizá una experiencia ¿idéntica? a la nietzscheana. Aún cuando en Nietzsche el “yo” se anuda con la seducción del lenguaje, incluso es la ontología un producto de la gramática, y con las tecnologías perversas de una moral, pulsa en lo hondo la misma intuición: “Pero tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer...”¹⁴³. El Buddha, no obstante, parece no escapar de la paradoja, incluso de la aporía, para una doctrina con rasgos tan profundamente psicológicos como es el budismo. Como dice Ismael Quiles, “Pocas filosofías y pocas religiones habrán puesto tanto énfasis en la afirmación de la personalidad individual como Buda lo hizo. [...] Buda nos enseña que es uno mismo el que tiene que cuidar de sí y el que tiene que salvarse. Si yo no me salvo, no puedo esperar que me salven los demás. El individuo es solo y único responsable de sus acciones.”¹⁴⁴ En el *Dhammapada*, por ejemplo, se leen estas estrofas sobre el *attan*: “Uno mismo se protege a uno mismo (*attan*). ¿Quién otro podría hacerlo? El que está bien autocontrolado consigue con ello una protección que no es fácil encontrar.” y “Uno mismo (*attan*) hace el mal, uno mismo (*attan*) se corrompe; uno mismo (*attan*) deja de hacer el mal, uno mismo (*attan*) se purifica; pureza y corrupción existen por uno mismo (*attan*), nadie puede purificar a otro.”¹⁴⁵ El hinduismo resuelve esta paradoja con la *diferencia ontológica* entre el “yo real”

¹⁴¹ *Ibid.* pp. 201-202.

¹⁴² Para una lectura sobre la posición del Buddha en relación a estas “doctrinas erróneas”, léase *Dīgha Nikayā*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 34-72.

¹⁴³ Nietzsche, F., *Genealogía...*, *Op. Cit.*, p. 59.

¹⁴⁴ Quiles, I., *Filosofía budista*, Buenos Aires, Troquel, 1968, p. 75. Deseamos señalar que en el budismo no habría un deseo de “salvación”, concepto caro al cristianismo y la figura de un redentor, sino una “transfiguración”, un metamorfosis interior, personal, y en este sentido, más cercano a Nietzsche.

¹⁴⁵ *Dhammapada*, pp. 142-143.

y el “yo ilusorio”, siendo la liberación (*moksha*), finalmente, descubrir que mi Yo es lo Absoluto (*tat tvan asi*). Mas la doctrina del *anatta* en el budismo no sólo disuelve al “yo”, sino también lo Absoluto se vacía. Entonces, ¿qué es el *atta*?

El “yo” es una multiplicidad, una estructura compuesta por cinco “elementos” (*khandā*) y la transferencia y actividad permanente de esos elementos: *rupa*: el cuerpo, la figura, la forma; *vedana*: las sensaciones; *sañña*: la percepción consciente; *sankhara*: los deseos, impulsos; *viññana*: la consciencia, la mente. El “yo” no es sino una máscara sin rostro, una metáfora, un pronombre personal sin persona; es el deslizamiento y el entramado de estos elementos. El “yo” es (aunque el verbo debería trocar por su gerundio) una conjunción *casi* aleatoria al final de una serie infinita en la que se mezclan el azar y la causalidad, el “golpe de dados” y el *kamma*, lo improbable y lo inexorable. El “yo” es apenas un punto en una trama cósmica: mi “yo” siempre es en una relación “esencial” con otro “yo” y así cada partícula del universo implica a la totalidad. Como escribe Dōgen: “Estudiar el budismo, es estudiarse a uno mismo. Estudiarse a uno mismo, es olvidarse de uno mismo. Olvidarse de uno mismo, es percibirse a uno mismo como la totalidad de las cosas.” Lo que el Buddha descubre, entonces, no es sólo la impermanencia de la realidad y del “yo”, sino también la pura contingencia y la concatenación universal, el *praticcasamuppāda*. El mundo es un entramado de acción y reacción, una cadena infinita de existencias. Esta experiencia dice: “Todo lo que está sujeto a nacimiento está sujeto también a desaparecer”. Que todo sea una relación, una reciprocidad inherente, significa que todo está vacío (*śūnya*), y que el deseo surge por el apego a ilusiones, por ignorancia de esta realidad profunda. La doctrina de los “doce eslabones” muestra que de la ignorancia (*avijjā*) surgen los componentes kármicos o construcciones psíquicas de origen fenoménico (*sankhāra*); de estos vestigios kármicos nace la conciencia (*viññāṇa*); de la conciencia se sucede el nombre y la forma, esto es, la “individualidad” (*nāma-rūpa*); del nombre y la forma se configuran los seis “ámbitos”, estructura del conocimiento (*saddāyatana*): los ojos, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente; de los seis ámbitos surge el contacto (*phassa*), la conexión de los sentidos con el mundo; del contacto nace la sensación (*vedanā*); de la sensación surge el deseo (*taṇhā*); del deseo el apego (*upādāna*); del apego surge el “llegar a ser”, la “existencia” (*bhava*); de la existencia el nacimiento (*jāti*); y al nacimiento sucede la vejez y la muerte (*jarāmaṇa*). Todo conspira, nada en la realidad repugna a la realidad

misma, todo se expande y perturba en la totalidad: física caótica, “efecto mariposa”. Ésta es una experiencia catastrófica, pues como señala Raimon Panikkar, “ya no deja ninguna escapatoria posible hacia una trascendencia «proyectada». Es la aceptación de la muerte ontológica, la afirmación de la negatividad.”¹⁴⁶ Este es un punto nodal que nos inscribe en uno de las encrucijadas fundamentales de la crítica nietzscheana hacia el budismo.

En efecto, la revelación del *praticcasamuppāda* significa la negación de una esencia, de una substancia, de un “yo” (*atta*): todo está vacío, no hay una realidad verdadera detrás de la aparente, la existencia es sólo ilusión. Y no sólo eso, sino que esa realidad se construye desde la ignorancia, desde la imposibilidad de percibir que el deseo es deseo de un fantasma. En este sentido, Nietzsche, como antes señalamos, vislumbra en el budismo y su filosofía tres expresiones del nihilismo. Primero descubre restos del *nihilismo reactivo*: una reacción contra la realidad suprasensible, un trasmundo encarnado en el hinduismo por *Brahman*. Si el brahmanismo negaba la existencia haciéndola mera apariencia, el budismo anula todo pensamiento esencialista y preserva la mentira, la fábula: “Todo es falso”, *Brahman* ha muerto. Así, el budismo parecía escapar a la “neurosis religiosa”: si el cristianismo (y el hinduismo), expresión hiperbólica de este estado patológico, hacía a la existencia y al hombre “culpables”, el budismo proclama la espontaneidad del devenir, la inocencia de la vida. Sin embargo (siempre según Nietzsche), en su deseo de extirpar el “sufrimiento” mediante el *nirvāṇa*, retorna a la neurosis de la religión, produce una hendidura ontológica, inscribiéndose en la fábrica *inmunda* del *nihilismo negativo* que hace de la nada la cualidad de la voluntad. Así, en su nuevo desdoblamiento de la vida, en su impulso de negar la existencia mediante la construcción de este “ideal ascético” el *nihilismo negativo* se prolonga y deviene *nihilismo pasivo*: clausurar la voluntad, extirpar el deseo y, finalmente, extinguirse (uno de los sentidos del *nirvāṇa*). ¿Cómo rescatar al budismo de esta crítica insoslayable de Nietzsche? ¿Cómo sustraerlo de una exégesis nihilista sin hundirlo en la aporía o en un mero lenguaje paradójico? Nietzsche nos obliga a desedimentar dos conceptos centrales del budismo: *taṇhā* (“sed”, “deseo”) y *nirvāṇa*. Penetrar en estos nudos de la doctrina budista no sólo revelará ciertos desajustes en la lectura nietzscheana, sino consonancias entre ambas filosofías.

¹⁴⁶ Panikkar, R., *EL silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela, 1999, p. 123.

Digamos, antes, que el budismo más que una religión “positivista”, según la definición de Nietzsche¹⁴⁷, es una suerte de “fenomenología”. En el prólogo a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau Ponty escribe:

“La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de las esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad». Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico.”¹⁴⁸

Lo que nos interesa señalar recurriendo a esta traspolación anacrónica es que el budismo, como lo muestra su doctrina del *praticcasamuppāda*, no es un mero “realismo”, un descubrimiento de la realidad tal como es, en su “ahí” del mundo, sino también una “psicología”, una filosofía de la conciencia, de la mente, y su juego con esa “exterioridad”. La práctica meditativa de la “visión perfecta” (*vipassanā*) devela justamente la impermanencia e insustancialidad del universo y la relación esencial del *anatta* con esa totalidad¹⁴⁹. El budismo se inscribe, pues, en la “facticidad” del hombre en tanto inseparabilidad entre “sujeto” y mundo; más aún, borrando tanto a uno como a otro: “Eso eres tú” pero sin ruptura ontológica-gnoseológica. Lo que la filosofía budista descubre es la estructura triangular de la existencia, la reciprocidad de las “tres marcas”: “Cuando, llegando al conocimiento (*pañña*), ve que todas las cosas (*dhamma*) carecen de existencia propia (*anattan*), entonces se harta del sufrimiento (*dukkha*): es el camino de la purificación.”¹⁵⁰ En este sentido, entonces, pensamos que es más apropiado trocar “positivismo” por

¹⁴⁷ “El budismo es la única religión auténticamente positivista que la historia nos muestra...” en Nietzsche, F., *El anticristo...*, *Op. Cit.*, p.50.

¹⁴⁸ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, p. 7.

¹⁴⁹ No es mera casualidad que el “Noble Óctuple Sendero”, esto es, el camino que dirige hacia la desaparición de *dukkha* comience con el precepto, o mejor, la sugerencia (pues el budismo carece de una ética normativa) de “miras correcta”.

¹⁵⁰ *Dhammapada*, *Op. Cit.*, p.168.

“fenomenología”¹⁵¹. Por otro lado, el “positivismo”, según lo piensa Nietzsche, aún preserva resabios de la Verdad, ciertamente en cuanto desconocida, poco consoladora, redentora y obligante, pero su sombra perdura¹⁵²; en esta nostalgia, en esta pérdida, hay una pulsión nihilista, un desdoblamiento de la realidad desde la negación. Por el contrario, como mostraremos, en el budismo no hay pliegue ontológico, no hay metafísica.

Retomando la desedimentación del concepto de “deseo” (*tahnā*) en el budismo, Nietzsche (y Schopenhauer) percibían un fondo nihilista también en esta doctrina. Si el deseo es el origen del sufrimiento, el budismo reclama una renuncia a la voluntad, su hundimiento en la nada, una muerte existencial¹⁵³. Pero, ¿es realmente nihilista el budismo? ¿Qué descubre verdaderamente el Buddha?

El deseo tiene en el budismo dos instancias. *Tahnā* es, primero, “sed”, “deseo de existencia” y, en este sentido, lo que Schopenhauer define como “voluntad de vivir” (*Wille zum Leben*), origen inmundo del sufrimiento, fábrica de pulsiones nunca satisfechas (*dukkha*). Mas, si la filosofía de Schopenhauer lleva a una ascética extrema, el Buddha resignifica el deseo, lo hace retornar a su simplicidad, a su espontaneidad primigenia (segunda instancia de *tahnā*).

Buddha dice:

“¿Qué es disfrute del mundo? ¿Qué es desdicha del mundo? ¿Cuál es la escapatoria del mundo?»
Entonces pensé: «El disfrute del mundo es todo aquello que causa felicidad y satisfacción en el mundo. La desdicha del mundo es (el hecho de) que el mundo sea impermanente, esté cargado de dolor y sujeto a cambio. La escapatoria del mundo es la eliminación, el abandono del deseo y de la pasión por el mundo»¹⁵⁴

¹⁵¹ La “teoría del conocimiento” budista es, ciertamente, un punto importante para comprender la relación entre cuidado-de-sí y ética, o sea, para decirlo en lenguaje foucaultiano, entre la “dietética”, la “erótica” y la “económica”. Por motivos espaciales no nos es posible desarrollar esta idea.

¹⁵² Cf. Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *Op.Cit.*, pp. 57-58.

¹⁵³ Cf. cap. “El budismo en *El nacimiento de la tragedia*: umbrales del “nihilismo budista””, pp. 9-16, del presente trabajo.

¹⁵⁴ *Anguttara Nikāya*, p. 88.

El deseo, parece descubrir Buddha, se articula en la falta, origen de la melancolía¹⁵⁵. El deseo desdobra al “sujeto”, escinde al “yo”, lo excede, busca una satisfacción plena y al no poder hallarla en su doblamiento la deposita en el Otro, y este Otro se convierte entonces en el sustituto del acceso del “yo” al goce. El “deseo”, en este sentido, es siempre deseo de Otro. Así, clamará el Buddha, no sólo se refuerza el *atta*, el apego (*upādāna*) al “yo” sino también se descubre como el origen de la tragedia de la existencia. En el budismo, la totalidad está envuelta en esa ontología escurridiza, fugitiva en la que todo está en perpetuo devenir, desaparición, transformación. Por lo tanto, ese Otro que me impulsa en la búsqueda de placer no es sino un fantasma del orden de lo simbólico; tras esa ficción del Otro no se descubre sino el propio impulso, la búsqueda misma. El deseo revela su carácter histérico-obsesivo: lo que se desea no es un objeto sino el deseo, permanecer en ese estado de deseo. Pero, precisamente, el olvido de esta ilusión del otro desemboca en el sufrimiento por no realizar el deseo, acceder al objeto o ser-amado. Y si lo realiza excepcionalmente, siempre resulta decepcionante.

En este punto, Schopenhauer percibía una metafísica pesimista¹⁵⁶. Pero el budismo no proclama una extinción del deseo, una negación de la voluntad y un hundimiento en la nada. Como mostramos, no hay pulsión de muerte, no hay escatologías metafísicas, ni filosofías existenciales de fuga; no sostiene una suerte de *afánisis* o desaparición del deseo, sino del “objeto” y, junto a éste, simultáneamente, del “sujeto”. Buddha profesa un retorno al cosmos, a restaurar (recordar) el vínculo esencial con el universo; descubrir un “deseo” más infantil, un “deseo” que surge con la presencia del vacío (*śūnya*) y donde ya no puede decirse “yo” (*atta*... “*Je*”). ¿Qué es el deseo (*taṇhā*) para el budismo? “Cuando tengo hambre, como; cuando estoy cansado, duermo”, responde un maestro zen. El deseo budista sugiere un estado de “transfiguración”, una experiencia interior que se proyecta en la exterioridad. Como dice otro proverbio zen: “Como un hombre que es dueño de sí mismo

¹⁵⁵ El término “deseo” (no *taṇhā*, aunque nos permitirá trazar un puente entre ambos) es semánticamente sugestivo, elocuente. “Deseo” es la traducción de *dēsiderium*, que dice no sólo, precisamente, deseo, ansia, anhelo, sino que sugiere una nostalgia inherente, un dolor por un objeto perdido: *dēsidero*, ‘echar de menos’. Éste verbo se compone de *sīdus* que proviene de la lengua religiosa, propiamente de la adivinación y dice ‘estrella’, ‘astro’. *Dēsidero*, por lo tanto, significa ‘dejar de contemplar los astros’, ‘renunciar a mirar las estrellas’. El origen del deseo, pues, está en el abandono del hombre del cosmos, en su exilio, en su extrañamiento. Cuando el universo ya nada le revela surge, entonces, el deseo.

¹⁵⁶ Remítase al presente texto, pp. 12-16.

dondequiera que se encuentre se comporta con fidelidad a sí mismo.” La experiencia budista del “deseo” se imbrica, entonces, con su doctrina del *nirvāṇa*¹⁵⁷.

2. *Nirvāṇa*: ¿“ideal ascético”? La miopía nietzscheana.

“Yo digo siempre la verdad. No la verdad entera, porque de decirla toda no somos capaces. Es materialmente imposible. No hay suficientes palabras. Y precisamente por esta imposibilidad es que la verdad aspira a lo “real”.” Palabras de Lacan, aunque también (¿por qué no?) podrían haber sido dichas alguna vez por el Buddha. Y es que hay en el budismo algo que se retiene, un misterio jamás revelado. El Buddha dice no haber escondido ningún secreto: “no hay puño cerrado del maestro”¹⁵⁸, pero su lenguaje (presu)pone una falta, una carencia en el orden del “Ser”. Sólo podemos hablar de cosas que no existen; o, más aún, sólo hablamos de cosas que existen en tanto símbolos. El lenguaje fracasa, se pierde en el silencio cuando se acerca a la realidad, a lo verdaderamente existente. Pero el budismo, otra vez, instaura la paradoja: si la existencia (*bhāva*) se estructura como *dukkha*, “lo real” en donde hay ausencia de sufrimiento, donde nada es impermanente, será lo inexistente, lo no-creado, lo no-elaborado (*akṛta*): *nirvāṇa*.

De lo que no existe, no hay posibilidad de lenguaje. El silencio del Buddha es un silencio místico, una experiencia que excede la imagen, el concepto, el nombre. Allí donde todo es “vasto vacío”, allí donde no hay nadie, sino pura soledad, desierto, donde ni siquiera hay *allí*, nada puede decirse. Su silencio no sólo diluye la respuesta, sino que hace eclosionar la pregunta. Hay cuatro acertijos, enigmas sin resolver (tonterías, sandeces) de toda especulación metafísica sobre los que el Buddha hace silencio: son *avyākṛtavastuni*, “cuestiones reservadas”, insondables, inefables: la eternidad del mundo, su finitud, la existencia luego de la muerte y la identidad entre cuerpo y alma. La parábola del “hombre herido por una flecha envenenada” revela lo absurdo de hurgar en estas supuestas

¹⁵⁷ En esta ocasión, tomamos su traducción sánscrita y no pali (*nibbāna*) por ser la que más se ha propagado en la literatura budista y occidental.

¹⁵⁸ “Ācāryamusti” era una práctica antigua según la cual el padre a su hijo o el maestro a su discípulo le revelaba antes de morir su secreto más preciado.

“verdades incognoscibles”. Cuando Mālunkyāputta, discípulo del Buddha, lo pide desentrañar estos misterios, el Maestro clama:

“»Si uno, Mālunkyāputta, dijera: “No me dedicaré a la vida en santidad con el Bienaventurado hasta que el Bienaventurado me explique: el mundo es eterno, el mundo no es eterno, el mundo es finito, el mundo es infinito, el alma y el cuerpo son una misma cosa, el alma y el cuerpo son dos cosas distintas, el Tathāgata existe tras la muerte, el Tathāgata no existe tras la muerte, el Tathāgata existe y no existe tras la muerte, el Tathāgata ni existe ni no existe tras la muerte”, ése moriría, Mālunkyāputta, sin que el Tathāgata hubiese explicado todo eso. Es, Mālunkyāputta, como un hombre herido por una flecha untada de un fuerte veneno, que, al llamar sus amigos, compañeros parientes y familiares a un médico cirujano, dijera: “No me sacaré la flecha hasta que sepa del hombre que me ha herido: si es de casta de nobles guerreros, brahmines, mercaderes o plebeyos... su nombre, su clan... si es alto, bajo o de mediana estatura... si es de piel negra, blanca o amarilla... su aldea, pueblo o ciudad de procedencia...” o dijera: “No me sacaré la flecha hasta que sepa si el arma que me ha herido es un arco o una ballesta... si la cuerda del arco es de fibras de hierbas, caña, tendón, cáñamo o corteza... si el astil de la flecha es de madera silvestre o cultivada... si las plumas de la flecha son de buitre, cuervo, halcón, pavo real o cigüeña... si el tendón enrollado al astil de la flecha es de vaca, búfalo, ciervo o mono... si la flecha tiene la punta en forma de pezuña, o si la punta es curva, dentada, en forma de diente de ternero o hecha de adelfa”.

»Ese hombre, Mālunkyāputta, moriría sin llegar a enterarse de todo eso.

»Por tanto, Mālunkyāputta, considera como inexplicado lo que no he explicado y como explicado lo que sí he explicado.”¹⁵⁹

El desentrañamiento de estas “verdades” profundas, reservadas, el deseo de hender este hermetismo no es sino una trampa de la ignorancia (*avijja*), la ilusión de un “yo” (*atta*) como último refugio del pensar que nos hace retornar al torrente demencial de la existencia. Como señala Raimon Panikkar: “En el fondo, la intuición budhista es simple y todo se sostiene coherentemente: *anātma-vāda*, impermanencia, momentariedad, concatenación y dependencia universal, inexpresabilidad, *nirvāṇa* y silencio.”¹⁶⁰ Si el lenguaje aparece

¹⁵⁹ *Majjhima Nikāya*, pp. 344-345.

¹⁶⁰ Panikkar, R., *El silencio...*, *Op. Cit.*, p. 148. En esta misma obra, el autor hace un excelente desarrollo sobre las paradojas de las “cuestiones reservadas”. Sostiene que el problema nodal se encuentra en la identificación de lo óntico, lo ontológico y el pensar: “la intencionalidad de los *avyākṛta* no versa sobre la lógica del pensamiento, esto es, sobre un reblandecimiento del principio de no-contradicción o del principio

como simulacro del mundo y de la vida, la experiencia del afuera, de una pura apertura, reclama el silencio, el vaciamiento del discurso. Incluso, “*nirvāṇa*” es ya una suerte de metáfora que no hace sino sacrificar su realidad y su sentido por el símbolo. La aporía parece irresoluble y el *nihilismo* inexorable. ¿Es el *nirvāṇa* la nada? ¿Será la última mascarada del *nihilismo pasivo*, una negación de la existencia y un hundimiento en el no-ser tal como Nietzsche proclamaba? ¿Es el *nirvāṇa* la expresión exhausta, “cansada”, melancólica del “ideal ascético” y su retorno final a la “neurosis religiosa”?

La plurivocidad del *nirvāṇa* como palabra, como concepto, el exceso de sentidos no hace sino producir oxímoros y extravíos. Como escribe Ismael Quiles:

“Nirvana, además de ser la palabra más evocativa y mística del budismo, es el problema central más amplio y profundo de la doctrina budista. Es el más amplio porque él está en conexión con todos los demás problemas doctrinales del budismo desde la teoría del no-yo hasta la concepción de lo Absoluto o de la última realidad de las cosas. No hay problema que escape a su relación esencial con el Nirvāna. Estudiar el Nirvāna es encontrarse frente a toda la problemática budista.”¹⁶¹

El punto nodal de la doctrina budista, en tanto nudo donde convergen sentidos ambivalentes, difusos, es el *nirvāṇa*. “Como el vasto océano, oh discípulos- clama el Buddha- está impregnado por un solo sabor, el sabor de la sal, así también, discípulos míos, esta ley y disciplina está impregnada por un solo sabor, por el gusto de la liberación, es decir, del Nirvāna.”¹⁶² Develar este enigma significará desentrañar toda la filosofía budista. Comencemos con el “nombre” (quizá lo más simple), suerte de “significante vacío” que en la estructura de significación, en el orden del discurso del Buddha señala la existencia de un punto irrepresentable.

del tercero excluido, sino que se refiere más bien a la imperfección, limitación e incapacidad de expresar lo real que lleva consigo, primero el verbo «ser», y luego el mismo concepto de ser, porque, en última instancia, el mismo ser no deja de pertenecer al reino de lo impermanente, mutable, contingente.” (p. 147). Sobre este tópico nodular del budismo, léase también Quiles, I. S. J., *Filosofía budista...*, *Op. Cit.* pp. 90-103.

¹⁶¹ Quiles, I., *Filosofía...*, *Op. Cit.*, p. 228.

¹⁶² Citado por *Íbid.*, p 242.

a) *Nirvāṇa* parece proceder de *ni* partícula negativa, y *van*, raíz sánscrita cuyo significado original es “soplar”, “respirar”. *Nirvāṇa* dice, pues, “lo que no respira”, “lo que no sopla”, “lo extinguido”.

b) Otras etimologías hacen de la raíz *van* “camino”, “bosque espeso”. *Nirvāṇa*, entonces, es “sin sendero”, sin huellas, huida del bosque. El cazador que persiguiendo al ciervo (objeto de deseo) penetra en el corazón del bosque y descubre, finalmente, que “él es eso”, que no sólo es el cazador, sino el ciervo y la arboleda, y ninguno de ellos (Alicia, el conejo y la madriguera). También puede pensarse en el árbol y su leña que produce fuego; *nirvāṇa* es la inexistencia de madera (de los elementos (*khandā*) que componen el árbol), de combustible y la imposibilidad del surgimiento del fuego del deseo. “Todo el mundo está en llamas. ¿Con qué fuego está encendido? Con el fuego de la lujuria (*raga*), del resentimiento (*dosa*), del embeleso (*moha*); con el fuego del nacimiento, la vejez, la muerte, el dolor físico, la lamentación, la pena, el pesar y la desesperación.”

c) Finalmente, el significado de “extinción” deviene tergiversadamente “liberación”, “salvación” y, en ese sentido, otro nombre (pero no otra experiencia) de la *mokhsa* del hinduismo.¹⁶³

Todos los significados parecen proponer un sentido negativo, pesimista, *nihilista*: *nirvāṇa* sería la extinción, el apagamiento, un retorno luego de la “muerte” a la plenitud originaria; *nirvāṇa* deviene un sacrificio ontológico, una experiencia autodestructiva, el holocausto del “yo”. Metáfora tanática-nupcial: “a Dios, solo se llega muriendo” (Vicente Fatone).

Nietzsche, un inquisidor de sutilezas, un artista de los matices, parece no obstante haber caído en esta emboscada. El “origen” de esta perversión semántica viene no sólo de su maestro Schopenhauer, sino también de un libro de Herman Oldenberg: *Buda. Su vida, su obra, su comunidad (Buddha. Seine Leben, seine Lehrer, seine Gemeinde)*¹⁶⁴. Oldenberg descubre como lo más propio de la India un deseo de fuga, una huída del mundo.

¹⁶³ Cf. Coomaraswamy, A. K., *Buddha...*, *Op. Cit.*, p. 83.; Quiles, I. S. J., *Filosofía...*, *Op. Cit.*, 232.; Panikkar, R., *El silencio...*, *Op. Cit.*, p. 125.

¹⁶⁴ Publicado en 1882. Este libro forma parte de la biblioteca personal de Nietzsche y fue leído por éste en múltiples oportunidades. Cf. Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Reading About Eastern Philosophy” en *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, Autumn 2004, pp. 3-35.

“Lo que existe –escribe Oldemberg- no es nada para los hindúes, en comparación con las ilustraciones marginales donde encuadra su fantasía... El mundo verdadero, velado bajo los fantasmas de estos sueños, queda un desconocido en el que no se puede confiar, en el que no se puede más dominar; vida y felicidad aquí abajo se derrumban bajo el pesado y sofocante pensamiento del más allá.”¹⁶⁵

Como Freud lo hará luego proponiendo un Oriente atravesado por un “sentimiento oceánico”, por la actualización de vestigios de la infancia presentes en la actividad psíquica que devienen un narcisismo ilimitado traducido en “ser-uno-con-el-todo”¹⁶⁶, Oldemberg muestra en el hinduismo un universo de “absurdos infantiles” que proyectando sus necesidades narcisistas¹⁶⁷, “abriéndose camino a través de un caos sin fin de fantásticas quimeras, terminó por fundar la religión sobre una base nueva, la fe en el Ser uno y universal: reposa, este Ser bienaventurado e inmutable, detrás del mundo de inestabilidad y de miseria, y el liberado, abandonando este mundo, retorna a él.”¹⁶⁸ En estas simbolizaciones fantasmáticas, Oldemberg vislumbra algo así como una “pulsión de muerte”. Su figura acabada estaría en la doctrina upanishádica del “ātman-brahman”, en el impulso hacia la unidad pura, en el deseo de superar el abismo ontológico. Tal será el origen del *pesimismo*, el fondo sobre el que reposa el budismo, pues propone Oldemberg,

¹⁶⁵ Oldemberg, H., *Buda. Su obra, su vida, su comunidad*, Buenos Aires, Kier, 1946, p. 21.

¹⁶⁶ Léase, Freud, S., *El malestar de la cultura* en *Obras Completas* (vol. 22), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013. Ciertamente estamos violentado el texto de Oldemberg, pero consideramos que algunas reflexiones y conceptos psicoanalíticos tomados sólo como herramientas de interpretación, permiten una apertura del discurso. Mas, valga aclarar que este recurso del psicoanálisis lo utilizamos para leer la interpretación de Oldemberg, no porque adhiramos a ello, pues, como devela Sloterdijk respecto a esta relación y acercamiento entre el psicoanálisis y las religiones de liberación (neoplatonismo, cristianismo, Islam o sistemas hindúes): “choca que los psicólogos seculares localicen el punto de regreso a casa en una inferioridad interpretada más bien como pobre de espíritu -cuando, para todos ellos, todos los estadios tempranos de evolución anímica y biológica están en cuestión, empezando por las constituciones de niñez prematura y fatales, hasta la paz impasible de la materia muerta-; por el contrario, los metafísicos y viajeros de almas a la perfección se remontan a una patria indeciblemente elevada a la que llegar o regresar, representando eso una tarea que, según ellos, sólo con todas las fuerzas juntas de la vida más perfectamente espiritual y madura se podría vencer.” En Sloterdijk, P. *El extrañamiento...*, *Op. Cit.*, p. 152.

¹⁶⁷ Oldemberg escribe: “todo lo que el pensador indio ha reconocido en su yo particular, él lo *transpone* inevitablemente en el mundo exterior: para él el microcosmo y el macrocosmo se reflejan perpetuamente el uno en el otro y a cada lado formaciones análogas forman recíprocamente parejas.” En Oldemberg, H., *Buda...*, *Op. Cit.*, p. 34.

¹⁶⁸ Oldemberg, H., *Buda...*, *Op. Cit.*, p. 29.

“por comparación con esta unidad eterna, ¿qué podía parecer el mundo de la multiplicidad sino un lugar de disociación, de limitación y de miseria? No se siente más en su casa aquí abajo...”¹⁶⁹ Y con el deseo de lo Absoluto, la liberación o *moksha* deviene el elemento central del pensamiento hinduista. “Aquel que está sin deseo, que está liberado del deseo, que no desea sino el Atman, que ha obtenido su deseo, del cuerpo de ése los hábitos vitales no se escapan (a otro cuerpo), sino se concentran aquí: es el Brâhma y vuelve al Brâhma.”¹⁷⁰ Mas develando una suerte de falacia, Oldenberg señala que “no hay obra que pueda conducir al mundo de la Liberación y de la beatitud, a la reunión con el Brahma. Las mismas buenas obras quedan aprisionadas en la esfera de lo finito; ellas reciben su recompensa, pero la recompensa de lo que es pasajero no podría ser sino pasajero... Así Obras y Liberación son dos nociones que se excluyen”¹⁷¹ Este oxímoron tiene pues inexorablemente su término en el nihilismo: “se debe vivir como si no se viviera”, nada nos transporta a la fusión con lo Absoluto, nada nos permite “despertar” a la “Realidad” excepto morir en la realidad. *Nirvāṇa*, entonces, sería la metamorfosis última de la *moksha*, esto es el estado de “reabsorción” en *Brahma* como realización de la liberación o *samādhi*.

El ideal del santo hindú, del *arahat*, entonces, es experimentar la realidad universal y absoluta de la que el “yo” individual no es sino una expresión singular, puramente fenoménica. La *moksha* es, pues, el retorno a la Fuente originaria: la “realización”, la liberación definitiva, acontece cuando se descubre la identidad entre *Brahman-ātman*, mediante el sacrificio cósmico como superación del abismo ontológico, cuando, finalmente, se revela que “Eso eres tú” (*tat tvan asi*).

Ananda Coomaraswamy ha propuesto también una lectura del *nirvāṇa* como reabsorción del “yo” individual en una Realidad universal considerada como una esencia sutil que penetra la totalidad, esto es como *Brahman* o *ātman*. Insiste en dos puntos centrales: la relación profunda del budismo con el brahmanismo: “Cuanto más superficialmente se estudia el budismo tanto más parece diferir del brahmanismo del que procede; pero cuanto más se profundiza en el estudio, más difícil se hace distinguir uno del otro o decir desde qué punto de vista, si es que hay alguno, el budismo es realmente

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 47.

¹⁷⁰ Citado en *Ibid.*, p. 52.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 53.

heterodoxo.”¹⁷²; y el retorno a la unidad primordial, la extinción en lo trascendente como sentido del *nirvāṇa*.

“La individualidad es motivada y perpetuada por el deseo, y la causa de todo deseo es la ignorancia (*avidyā*). Pues ignoramos que los objetos de nuestro deseo jamás pueden ser poseídos en el sentido real de la palabra; ignoramos que, cuando hemos agarrado lo que deseamos, desearíamos conservarlo y seguiremos en estado de deseo. La ignorancia de que hablamos es la de las cosas tal como son en realidad (*yathābhūtam*); consiste, pues, en dotar de sustancialidad a lo que es puramente fenoménico. Es la visión del Sí en lo que no es el Sí.[...] En términos brahmánicos, es la ignorancia de Aquel que somos; en lenguaje búdico, es la ignorancia de lo que no somos. Son simplemente dos formas de decir lo mismo, pues lo que verdaderamente somos no puede definirse sino por lo que somos.”¹⁷³

Nirvāṇa es, entonces, revelar el misterio que oculta *Māyā*, artífice de la mentira, hacedora de velos, y retornar al “Yo” (*Brahman*) perdido, olvidado. “La realización del *nirvāṇa* es el «Vuelo del Solitario hacia el Solitario»¹⁷⁴ (o, con las últimas palabras suspiradas por Plotino, “vuelo del Único hacia el Único”). Mas si para el hinduismo la “reabsorción” en lo Absoluto, la sublimación de la multiplicidad en la plenitud del “Ser” sucede en un sacrificio: sólo la muerte posibilita recuperar el estado primitivo (sacrificio como *anonadamiento*¹⁷⁵), la doctrina del Buddha es subversiva, una *inversión* donde se trenzan dos dimensiones: una ontológica, otra psicológica.

En primer lugar, como hemos mostrado, el budismo significa una catástrofe metafísica, una experiencia devastadora: no hay *otra* realidad, no hay pliegue ontológico, ni desdoblamiento de la existencia; no hay “pulsión de muerte”, regresión a la nada. *Nirvāṇa* es permanecer en la existencia pero transformado, “transfigurado”. La “extinción” es sólo una metáfora, una alegoría: “se pensaba que una llama- dice Jorge Luis Borges- al apagarse, no desaparecería. Se pensaba que la llama seguía viviendo, que perduraba en otro

¹⁷² Coomaraswamy, A., *hinduismo y...*, *Op. Cit.*, p. 75.

¹⁷³ *Ibid.* pp. 103-105.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 125.

¹⁷⁵ Raimon Panikkar propone una interpretación de este término: “Etimológicamente la *a* no es privativa, sino que representa la partícula latina *ad*. Si se tiene en cuenta que *nada* viene de *nacer* (*res nata*), *anonadamiento* sugiere *ad-nonada*, *ad non-natum*, en sánscrito *ajāta*, no ser nacido: el conducir a una situación anterior al nacimiento, anterior al surgimiento del cosmos, de la realidad.” En Panikkar, R., *El silencio...*, *Op. Cit.*, pp. 311-312.

estado, y decir nirvana no significaba forzosamente la extinción. Puede significar que existimos de otro modo.”¹⁷⁶ El *nirvāṇa* es (irónicamente) *saṃsara*¹⁷⁷: “Eso eres tú” pero en un sentido puramente psicológico, no metafísico. Entre lo interior y la exterioridad, entre la intimidad y el afuera, se revela una identidad olvidada. Esta experiencia es, entonces, la realización máxima de la existencia, una reconciliación espiritual, “energética” con el mundo. “Antes de la iluminación- decía un maestro del zen- los ríos eran ríos y las montañas eran montañas. Cuando empecé a experimentar la iluminación, los ríos dejaron de ser ríos y las montañas dejaron de ser montañas. Ahora, desde que estoy iluminado, los ríos vuelven a ser ríos y las montañas son montañas.”¹⁷⁸ Así, la inversión ontológica es en verdad una “inversión” psicológica, pero no en cuanto retorno a lo inconsciente, apertura de un *ello*, de un espacio puramente pulsional en que se clausura la conciencia. El Buddha revela:

“Aquellos que sufren o que temen el sufrimiento conciben el *nirvāṇa* como un escape y una recompensa. Se imaginan que el *nirvāṇa* representa el aniquilamiento de los sentidos y de los demás órganos perceptivos de la mente; no se dan cuenta de que la mente universal y el *nirvāṇa* son una misma cosa y de que este mundo de la vida y la muerte no puede ser separado del *nirvāṇa*.”¹⁷⁹

El *nirvāṇa* no es un estado de inconsciencia en un sentido psicológico; no es una experiencia de concentración profunda, un trance hipnótico, una sugestión excéntrica. En estas imágenes *de* la mística, en esta simbología arquetípica como “aniquilamiento” o “unión erótica” hay subrepticamente una lógica siniestra que, como dice Vicente Fatone, “contribuyó al olvido y hasta el desprecio del aspecto lógico de la mística, presentando a

¹⁷⁶ Borges, J. L., “El Budismo” en *Obras Completas III*, Buenos Aires, Emecé, 2007, p. 299.

¹⁷⁷ Si bien el budismo “primitivo”, original, no expresa la identidad en estos términos, ciertamente la sugiere. Ha sido la escuela Madhyamika (“Doctrina de la vía media”) del budismo Mahayana (“Gran Vehículo”) la que proclama la unidad en tanto mismidad de *nirvāṇa* y *saṃsara* sosteniéndose en interpretaciones póstumas de las palabras del Buddha. Aún cuando nuestro estudio pretende desplazarse sobre la doctrina primitiva del Buddha, recurrimos a proverbios, poemas y lecturas posteriores por ser sumamente ilustrativas, representativas y con una transparencia que el budismo clásico a veces pierde.

¹⁷⁸ Citado en Suzuki, D.T., Fromm, E., *Budismo Zen y psicoanálisis*, México, FCE, 2010, p.128

¹⁷⁹ Citado en Panikkar, R., *El silencio...*, *Op. Cit.*, p. 110.

éstas como solución irracional al problema del conocimiento.”¹⁸⁰ En el budismo los símbolos no son tanáticos, ni nupciales; una de las imágenes o de las alegorías del *nirvāṇa* es la de una isla en medio de una tormenta, de un océano del caos. El *nirvāṇa* no es total “extinción”, primero porque no hay “yo”, luego porque la pérdida del “yo” en el éxtasis es un oxímoron; *nirvāṇa* es un estado de perfecta serenidad luego de la *iluminación*, experiencia de absoluta “autoconciencia”:

“En este mundo, oh gran rey, un *bhikkhu* actúa con autoconciencia cuando va y cuando viene; actúa con autoconciencia cuando mira adelante y cuando mira alrededor; actúa con autoconciencia cuando encoge un brazo y cuando lo extiende; actúa con autoconciencia cuando lleva su túnica, su escudilla y su manto; actúa con autoconciencia cuando come, cuando bebe, cuando mastica, cuando saborea; actúa con autoconciencia cuando orina y cuando defeca; actúa con autoconciencia cuando camina, cuando está parado, cuando está sentado, cuando duerme, cuando está despierto, cuando habla, cuando permanece en silencio.”¹⁸¹

El *nirvāṇa*, entonces, no es un “ideal ascético”, un desajuste metafísico, una ruptura esquizofrénica. *Nirvāṇa* es, tras penetrar en los secretos de la existencia, en su “terrible verdad”, en su “misteriosa” realidad, una “extinción”, un “apagamiento”; pero en vez de clausurarse en un estado pesimista, en la renuncia de Edipo¹⁸², es una experiencia que se trenza con la regresión a un deseo (*tanhā*) espontáneo, jovial, infantil (transformación en niño en *Así habló Zaratustra*). Quitado el velo de los ojos (pues, contrariamente al hinduismo, la venda nunca está en la realidad), resquebrajada la “cáscara de la ignorancia”, desnudadas las “tres marcas” (*tilakkhana*) del universo, el budismo se reconcilia con la voluptuosidad del devenir, con sus flujos y afectos, con su fluir indetenible, transformando el “sufrimiento”, el horror, en un placer supremo, en un goce exuberante, bendiciendo así la existencia, Ariadna del hombre heroico y sublime.

¹⁸⁰ Fatone, V., “Temas de mística y religión” en *Mística y religión*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, p. 36.

¹⁸¹ Cf. *Dīgha Nikāya, Op. Cit.*, p. 108.

¹⁸² Véase la descripción de Edipo como expresión del *nihilismo pasivo* en este trabajo “La “terrible verdad” de Dioniso: la existencia se estructura como sufrimiento”, pp. 3-9.

Suspira Issa Kobayashi:

“Sí, todo es vacío
pasajero, vapor, silencio
sin embargo...”

Conclusión.

La “psicología” nietzscheana, o análisis sintomatológico de la doctrina budista, en tanto búsqueda de las fuerzas profundas que lo estructuran, de la *voluntad* que pulsa en el fondo, es vacilante, rebosante de paradojas, delirios, ambigüedades, y quizá por ello tan seductora. Nietzsche, con el *olfato* propio de un cazador de la mentira¹⁸³, con un deseo demoníaco de transgredir, con la pulsión fálica de *Don Juan*¹⁸⁴ de desnudar cada objeto de conocimiento, vislumbró en la doctrina del Buddha una *higiene*, los rasgos de la *fisiología*. El budismo es en Nietzsche, para definirlo desde el lenguaje foucaultiano, una “terapéutica”, un cuidado-de-sí, una ocupación-de-sí. Esta *therapeuein* se estructura desde una “dietética” del sufrimiento enlazada al olvido. En el budismo hay una excitabilidad voluptuosa para el dolor, para soportar la tragedia de la existencia, en tanto las fuerzas *reactivas* no se imprimen en la memoria, las trazas mnémicas del sufrimiento no dejan marcas sino que, contrariamente a la “dispepsia” cristiana, nada permanece, todo se diluye, todo es metamorfoseado y eyectado como potencias *activas*: “el budista expresa un *bello atardecer*, una consumada dulzura y suavidad, -es gratitud por todo, incluido lo que queda a las espaldas, falta la amargura, la decepción, la *rancune* [rencor]”¹⁸⁵. En este sentido, el budismo se fugaba de la “neurosis religiosa”, de ese estado patológico, enfermo, que sucedía a un desgarramiento originario: la marginación del cuerpo, la represión de los instintos¹⁸⁶. La doctrina budista encuentra, entonces, una zona de contacto con la filosofía nietzscheana en tanto no hay proyección o interiorización de la “culpa” por el sufrimiento de la existencia (“resentimiento” y “mala conciencia”), sino que el dolor se transforma en la posibilidad absoluta de “redención” o, para decirlo con la imagen del pastor de *Así habló Zaratustra*, de “transfiguración”: “Ya no pastor, ya no hombre, -¡un transfigurado, iluminado, que *reía!* ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!”¹⁸⁷.

No obstante, Nietzsche percibe una voluntad-de-nada en la fisiología del Buddha,

¹⁸³ “Mi genio está en mi nariz...” Nietzsche, F., *Ecce...*, *Op. Cit.*, p. 136.

¹⁸⁴ Nietzsche, F., *Aurora*, *Op. Cit.*, p. 306.

¹⁸⁵ FP. (1885-1889), 14[91], p. 539.

¹⁸⁶ Cf. en este trabajo ““Neurosis trágica” vs. “neurosis religiosa”. El cuerpo como instancia originaria.”, pp. 18-28.

¹⁸⁷ Nietzsche, F., *Así habló...*, *Op. Cit.*, p. 228.

síntomas del *nihilismo pasivo* en su “ideal ascético”: el *nirvāṇa*. Y, en este sentido, sostuvimos que en el pensamiento nietzscheano el budismo retornaría a la “neurosis religiosa”. Su doctrina del *nirvāṇa* revelaría lo que Nietzsche había descubierto en tiempos de *El nacimiento de la tragedia*: “Al budista le falta la fe en el arte: de ahí el quietismo.”¹⁸⁸ El *nirvāṇa*, finalmente, se convertiría en un *tropo* nihilista, en un pliegue ontológico, pues como estado en el que hay ausencia plena de “deseo”, de una “voluntad de vivir”, como origen del sufrimiento, el budista devela la falta de la fuerza apolínea, esa potencia sólo griega para metamorfosear la catástrofe energética dionisiaca que se experimenta como horror y náusea. Es decir, aún cuando el budismo posea una recepción, una resistencia y absorción sorprendente para el sufrimiento, y aún cuando no busque un sentido externo (Dios, Brahma) para sublimar la tragedia de la existencia, no obstante, según Nietzsche, hay un querer-desligarse-de-la-vida¹⁸⁹ (anhelo del *nirvāṇa*) en su busca de reprimir el deseo, fábrica *inmunda* del dolor.

En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche vislumbra en Dioniso, ese dios “desconocido”, enigmático, que afirma el devenir, la multiplicidad, el goce y el sufrimiento, una (podríamos decir) “*pulsión búdica*”, una voluntad hacia la nada. Este Dioniso aún siendo la divinidad de la danza, del éxtasis, de la borrachera, está impregnado del “amargo perfume cadavérico de Schopenhauer.”¹⁹⁰ El pesimismo schopenhaueriano se muestra en su expresión suprema en la *manía* dionisiaca y sus múltiples máscaras (Edipo, Hamlet, Sileno): un deseo consciente y metafísico de hundirse en el fondo original del Ser, de suprimir la “voluntad de vida” (*Wille zum Leben*). En efecto, luego de la orgía, del arrobamiento de las fuerzas dionisiacas, la existencia revela su oscura verdad, su terrible realidad: venir al mundo es venir al sufrimiento; o según el eslogan fatalista de Schopenhauer, declamado por piadosos y corruptos: “vivir es padecer.” Este enunciado es una suerte de “agenciamiento” entre la filosofía de las *Upanishads* y la doctrina del Buddha. Entramando la metafísica del *Brahman-ātman* y la *Maya* como la hacedora de velos, y la interpretación pervertida de las “Nobles Verdades” budistas y el *praticcasamuppāda*, Schopenhauer resuelve: este mundo de la “representación” (*Maya*), de

¹⁸⁸ FP. (1869-1874), 5 [44], p. 131.

¹⁸⁹ Cf. FP (1885-1889), 11[367], p. 472.

¹⁹⁰ Nietzsche, F., *Ecce...*, *Op. Cit.*, p. 76.

la ilusión, está construido por el deseo (*taṇhā*), esto es, por los “doce eslabones” de la existencia. Mas el deseo significa falta, condición plena del goce, pero también del sufrimiento, pues la voluntad desea siempre, su esencia es desear perpetuamente. He aquí la perversa verdad descubierta por Schopenhauer (luego utilizada por Freud): la voluntad es infinita, y por ello insaciable. Si la vida es “Voluntad”, la redención del sufrimiento y del deseo está en la negación de la vida.

El budismo, entonces, ya está demasiado pervertido cuando finalmente lo “descubre” Nietzsche. El arrebató dionisiaco como deseo de hundirse en el fondo originario del ser es homologado con la doctrina budista, con su ética de liberarse del dolor, de redimirse de la misma existencia. Hay en el Buddha, según Nietzsche, una pulsión de muerte, una metafísica de renunciamento del mundo. En el budismo, pero también en todo el Oriente femenino, lugar prohibido de la crueldad, de lo monstruoso, falta el arte, la traducción apolínea del lenguaje dionisiaco. Así, Nietzsche dirá: “El arte es algo positivo y seguro frente al deseable Nirvana.”¹⁹¹ Son el arte, la tragedia, los conjuros de Apolo, la transmutación de las fuerzas epidémicas, extáticas e inconscientes de Dioniso los que permitirán huir del pesimismo, del *nihilismo pasivo*, del quietismo budista; es el arte, como potencia trágica, lo que posibilitará transformar el sufrimiento en un bálsamo contra la neurosis de la religión.

¿Cómo se estructura en Nietzsche (como también en Schopenhauer y Oldenberg) esta imagen del budismo? ¿Cuáles son las tergiversaciones, los desplazamientos en los que convergen las múltiples lecturas nihilistas de la doctrina del Buddha? Hemos definido en este trabajo tres puntos nodales:

1. que el budismo buscaría la absoluta eliminación del sufrimiento (*dukkha*);
2. que la eliminación del sufrimiento (*dukkha*) se produciría con la negación de la voluntad, con la ausencia de deseo (*taṇhā*);
3. y que el *nirvāṇa* sería, finalmente, un estado de extinción total, de absorción en el fondo originario, en el que no hay ni deseo (*taṇhā*) ni sufrimiento (*dukkha*).

Como ya hemos señalado, *dukkha* dice (mucho) más que sólo “sufrimiento”, es un concepto polivalente y polisémico: no sólo es “insatisfacción”, una experiencia

¹⁹¹ FP. (1869-1874), 3[55], p. 110.

antropológica, sino que también tiene una connotación ontológica, anudándose así con *annica* (“impermanencia”) y *taṇhā*, articulando el *tilakkhana* (“tres marcas”), estructurando así la existencia (*bhava*). En este sentido, *dukkha* es un “estado” tan deliberado como infalible; podría decirse que *dukkha* se compone de dos instancias: una “consciente”, personal, y otra universal, inexorable. Estos “estratos” de *dukkha* estarán determinados por el sentido de *taṇhā*, el “deseo”, la “sed”. *Taṇhā* tiene, en principio, una doble configuración que nos lleva a dos niveles de realidad: por un lado, es “sed de existencia”, lo que Schopenhauer definió como *Wille zum Leben*, el deseo-de-vida, lo cual estaríamos en el plano de la *dukkha* “ontológica”: siempre que haya vida habrá sufrimiento, insatisfacción porque esa es la “estructura” misma de la realidad (*annica*); por otro lado, está el “deseo”, la “sed” de Otro, de un objeto, una metáfora como lugar donde se deposita la posibilidad al goce, surgiendo el apego (*upadana*) y el yo (*atta*). Este sentido de *taṇhā* nos sumerge, entonces, en una *dukkha* antropológica, inconscientemente deliberada, en tanto es una relación *artificial* (¿impropia?) entre el “yo” y el mundo. Como mostramos, el Buddha revela que el deseo es *nostálgico*, melancólico y frustrante pues lo que se desea está en perpetua metamorfosis. Cuando se accede al objeto de deseo, *eso* que se anhelaba ha desaparecido produciendo angustia y sufrimiento, retornando otra vez al flujo trágico del *praticcasamuppāda*, siendo envuelto en su espiral viciosa. Este punto es absolutamente crucial; de este núcleo de la doctrina budista, repleto de paradojas, pueden surgir al menos dos lecturas del *nirvāṇa*: una nihilista, como la nietzscheana; otra *activa*, “trágica”, afirmadora de la existencia (extrañamente cercana a las experiencias de Nietzsche). El quiebre estará dado por la interpretación de *taṇhā*: si se sostiene que el Buddha proclamó la anulación total del “deseo”, tanto en su primer sentido, esto es, “extinción” del deseo de existencia, como en el segundo, “apagamiento” del deseo del Otro, *nirvāṇa* deviene inevitablemente un pliegue metafísico, un “trasmundo”, síntoma de una ruptura primordial que se experimenta como huida de la realidad. Mas, si sostenemos, como hemos propuesto, que el Buddha clama la supresión de *taṇhā* como búsqueda de la satisfacción del placer en lo que no es sino un fantasma, una prolongación subjetiva del mismo deseo, *nirvāṇa* se vuelve una experiencia de “redención”, de “liberación”.

El “Iluminado” descubre el juego perverso de *dukkha*, y así se retiene al sufrimiento producido por la peligrosa seducción de ilusiones, utopías, imposibles, pero devela que la

“tragedia” de sumergirse en el devenir, en el fluir doloroso de la existencia, en sus pulsaciones espontáneas es absolutamente inevitable. Y así fluye *con* la vida, según su ritmo; así penetra “solitario” en el *vacío*; así está y no está en *nirvāṇa*. El sufrimiento deviene, finalmente, una terapéutica-de-sí, una estética de sí...

Susurra, otra vez, Issa Kobayashi:

“Este mundo de rocío
no es más que un mundo de rocío
sin embargo... sin embargo...”

Bibliografía.

Bibliografía principal.

- Buda, *Anguttara Nikaya* (trad. Almudena Haurie Mena), Madrid, Edaf, 1999.
- , *Digha Nikaya* (trad. Carmen Dragonetti y Fernando Tola), Madrid, Trotta, 2006.
- , *Majjima Nikaya* (trad. Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea), Barcelona, Kairós, 1999.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza, 2007.
- , *Aurora*, Madrid, Edaf, 1996.
- , *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2010.
- , *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 2010.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires, Alianza, 2007.
- , *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2006.
- , Fragmentos Póstumos (1869-1874); ed. por Diego Sánchez Meca; trad., introd. y notas de Luis E. de Santiago Guervós. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 2010
- , Fragmentos Póstumos (1882-1885); ed. por Diego Sánchez Meca; trad., introd. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2010.
- , Fragmentos Póstumos (1885-1889); ed. por Diego Sánchez Meca; trad. por Juan Luis Vernal y Joan B. Llinares. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 2008.
- , *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Alianza, 2008.
- , *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2009.
- , *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Alianza, 2007.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Oldenberg, H., *Buda, su vida, su obra, su comunidad*, Buenos Aires, Aticus, 1946.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (vol. I), Madrid, Orbis, 1985.

Bibliografía general.

- Arnau Navarro, J. M., *Antropología del budismo*, Barcelona, Kairós, 2007.
- Conze, E., *El budismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Coomaraswamy, A., *Buda y el evangelio del budismo*, Barcelona, Paidós, 1994.
- , *Hinduismo y Budismo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- De Lubac, H., *Budismo y cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- Del Barco, O. “Notas sobre la mística de Nietzsche” en *El abandono de las palabras*, Buenos Aires, Letra Viva, 2010.
- Deleuze, G., *Nietzsche*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- , *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008.
- Derrida, J., *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. Manuel Arranz Lázaro, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Fatone, V., *Extremismo y “Nihilismo” en la filosofía oriental*, Bahía Blanca, 17grises, 2010.
- Ikeda, D., *El buda viviente*, Buenos Aires, Booket, 2006.
- Jara, J., *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*, Anthropos, Valparaíso, 1998.
- Jaspers, K., *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- , *Nietzsche y el cristianismo*, Buenos Aires, Deucalión, 1955.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, La Plata, Caronte, 2009.
- Laiseca, L., *El nihilismo europeo*, Buenos Aires, Biblos, 2001.
- Mistry, F., *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study*, Berlín-New York, Gruyter, 1981.
- Nancy, J-L., *La desclousión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- Panikkar, R., *El silencio del Buddha*, Madrid, Siruela, 1999.
- Quiles, I. S. J., *Filosofía budista*, Buenos Aires, Troquel, 1968.
- Rahula, W., *Lo que el Buddha enseñó*, Buenos Aires, Kier, 1996.
- Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2004.

-----, *Schopenhauer y los años salvajes de su filosofía*, Buenos Aires, Tusquets, 2013.

- Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Anaconda, 1950.

- Sloterdijk, P., *El extrañamiento del mundo*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

-----, *El pensador en escena*, Valencia, Pre-Textos, 2000.

- Valadier, P., *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona, Península, 1989.